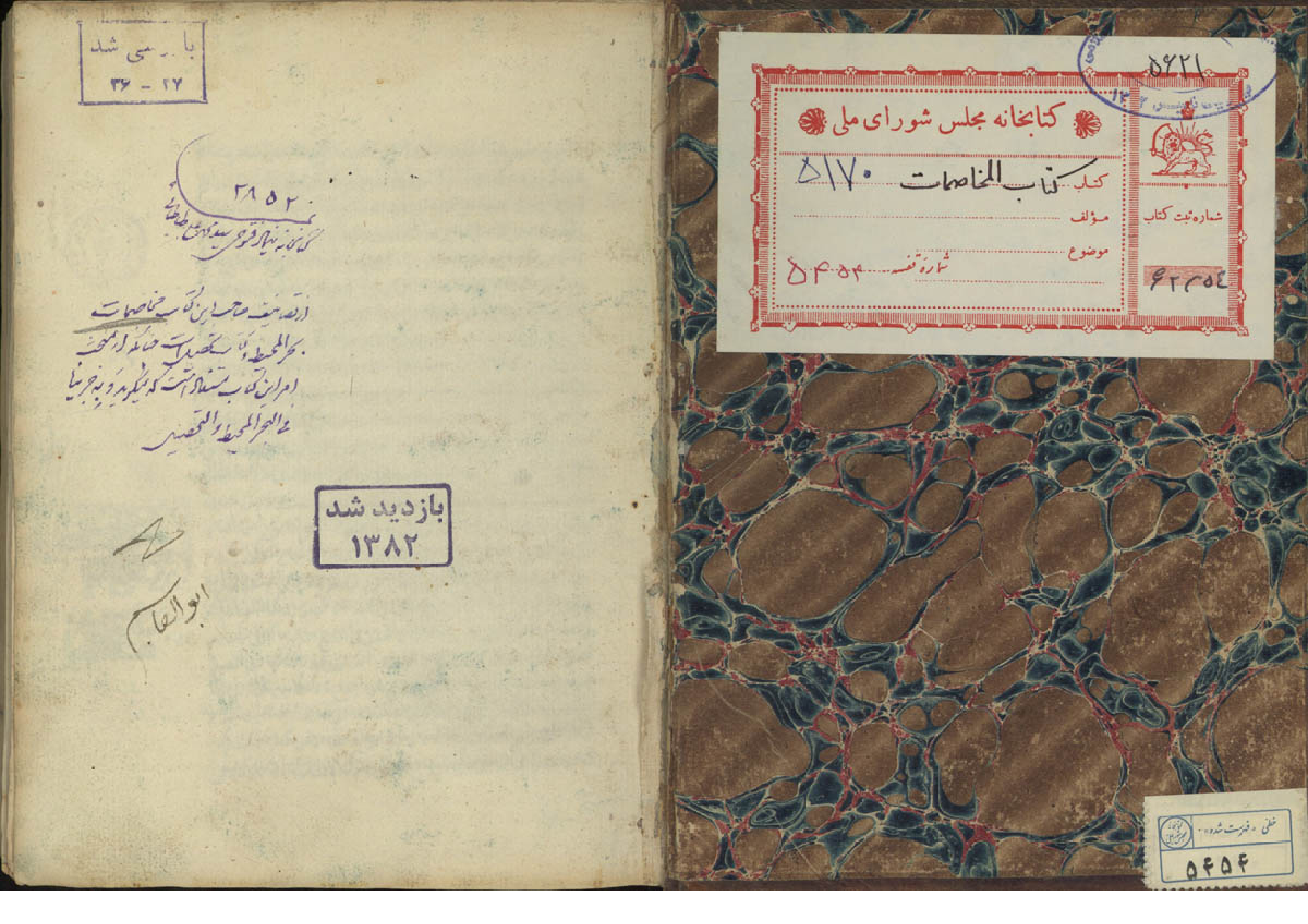
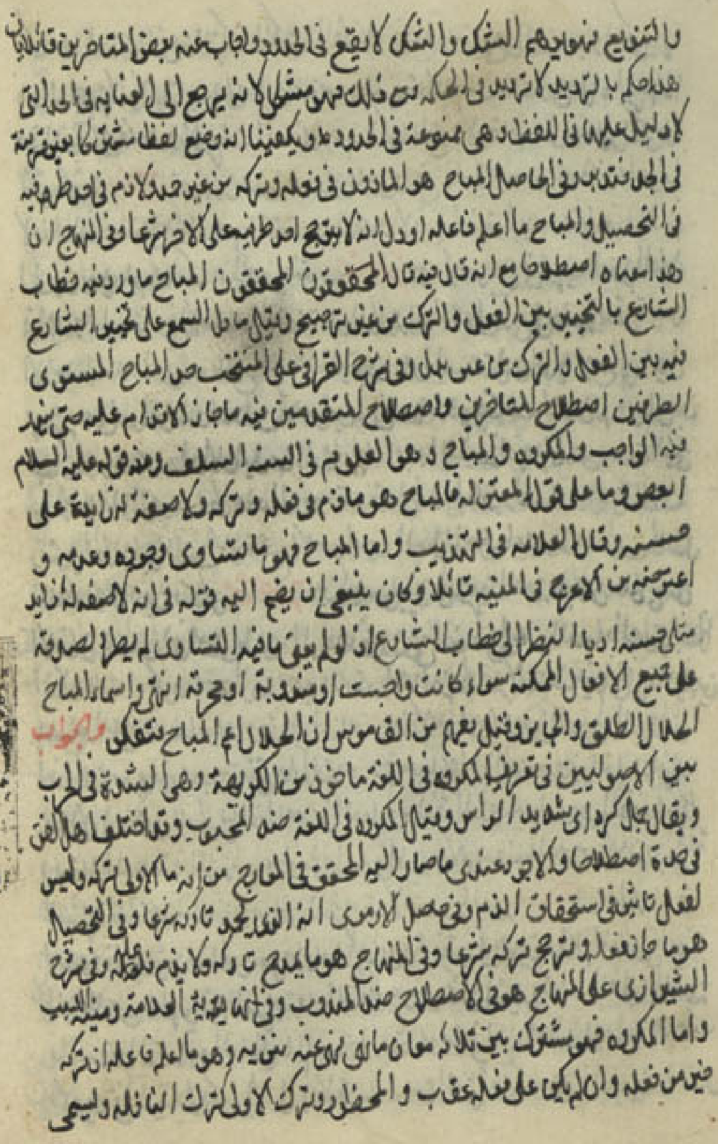


از تصنیف صاحب این کتاب خاصمات
بحر المحیط و کتاب تقصیرات ... مقصود از ...
ام ازین کتاب استفاده است که ... و به ...
در البحر المحیط و التقصیر



بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
۲۸۵۲
بازدید شد
۱۳۸۲
ابوالقاسم
۵۶۲۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: کتاب الخاصمات ۵۱۷۰
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۵۴۵۴
شماره ثبت کتاب
خطی - فهرست شده
۵۴۵۴


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المخاصمات ۵۱۷۰
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۲۵۴
۵۴۵۴
بازدید شد
۱۳۸۲
۵۴۵۴



في التنقيح منع ايهم المشكل والمشكل لا يقع في الحدود واجاب عنه بعض المتاخرين قائلا بان
هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم ومع ذلك فهو مشكل لانه يرجع الى العناية في الحد التي
لا دليل عليها في اللفظ وهي ممنوعة في الحدود ولو يكفينا انه وضع لفظ مشترك بغير قرينة
في الجمل تتدبر في الحاصل المباح هو الماذون في فعله وتركه من غير حمد ولا ذم في احد طرفيه
في التحصيل والمباح ما اعلم فاعله او دل انه لا يرجح احد طرفيه على الاخر شرعا وفي المنهاج ان
هذا اسمناه اصطلاحا مع انه قال فيه قال المحققون المباح ما ورد فيه خطاب
الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع
فيه بين الفعل والترك من غير بدل في شرح القرافي على المنتخب حد المباح المستوي
الطرفين اصطلاح المتاخرين واصطلاح المتقدمين فيه ما جاز الاقدام عليه حتى يشمل
فيه الواجب والمكروه والمباح وهو المعلوم في السنة السلف ومنه قوله عليه السلام
ابغض ما على الحلال الى الله فالمباح هو ما اذن في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على
حسنه وقال العلامة في التهذيب واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه و
اعترضه ابن الاعرج في المنية قائلا وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة
على حسنه اذ بالنظر الى خطاب الشارع اذ لو لم يعتبر ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه
على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة انتهى واسماء المباح
الحلال الطلق والجائز وقيل يفهم من القاموس ان الحلال اعم من المباح فتفكر والجواب
بين الاصوليين في تعريفها المكروه في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب
ويقال رجل كره اي شديد الراس وقيل المكروه في اللغة ضد المحبوب وقد اختلف اهل الفن
في حده اصطلاحا ولا يبعد ما صار اليه المحقق في المعارج من انه ما الاولى تركه وليس
لفعله تاثير في استحقاق الذم وفي حصول الارموي انه الفعل المحمود تاركه شرعا وفي التحصيل
هو ما كان فعله وترجح تركه شرعا وفي المنهاج هو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله وفي شرح
الشيرازي على المنهاج هو في الاصطلاح ضد المندوب وفي لغة ضد المحبوب الحماسة ومنه الحبيب
واما المكروه فهو مشترك بين ثلاثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه
خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى تارك الثالثة ويسمى



مكروها باعتبار النوع عنها الترك بل الكثرة الفضل في فعلهما منهي وفي التهذيب والمكروه
هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله وليعفى عنه في المنية قائلا انه لم منتقض طرده بالحرام اذا
عفى الله تعالى فاعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها
تقع مكفرة واجوبة عنه ان عفو الله تعالى عارض ورفع العقاب عن الصغاير عارض اما
لانه لطف منه تعالى والاسباب اقتضت ذلك والا ففي الحقيقة لم يقتض شيء من ذلك في
الحكم بل يحكم فيما ثبت من العفو فتدبر مخاصمة بين الاصوليين في تعريف الفعل الفعل
في اللغة الحدث وفي اصطلاح النحاة هي الكلمة الدالة على معنى في نفسها المقترنة باحد
الازمنة الثلاثة وفي اصطلاح الحكماء المنطقيين هو المستقل في الدلالة مع كونه يدل
بهيئته على احد الازمنة واختلف الاصوليون في حده عندهم فقالت المعتزلة هو ما وجد
بعدما كان مقدورا وقال جماعة من العلماء بانه مبدأ التغيير فخاص وقيل هو ما صادف الشيء
من الامكان الى الوجوب وكل هذه الحدود تقتصر على فعل الجنان واللسان والاركان المكلف
وشمل افعال غير المكلف لان تقسيم الاصوليين العام الجاري باعتبار فعل المكلف كما نقل
ذلك عن جمال الدين فتفكر مخاصمة بين الاصوليين في تعريفي الصحة والبطلان ما كان من
الافعال محصورا في الفعل الوجه الواحد فقد اتفق الكل على عدم اتصافه بالصحة والبطلان
اذ لا جهات له يكون باعتبارها صحيحا تارة وباطلا اخرى كما انه لا اختلاف بينهم في ان ما له وجهين
فصاعدا يصح اتصافه بهما وقد وقع الخلاف بين الاصوليين في معنى الصحة والبطلان
لذا كان معروضها عبارة تقع على الوجهين وفي معناهما اذ الكل معروضهما معاملة كذلك
اما الاول فقال المتكلمون ان الصحة في العبادة موافقة الشريعة سواء وجب القضاء او لا
وبه قال العلامة في التهذيب وضعف طرده في المنية بما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة
للشريعة كالختان مثلا فانه موافق للشريعة ولا يتصف بالصحة واجوبة ان الخلاف في
الصحة والبطلان اذ الكل معروضهما من الافعال على تقع على وجهين وقال المتكلمون ايضا
الباطل هو ما لم يوافق الشريعة وبه التهذيب وضعفه في المنية وقالت الفقهاء الصحة
ما اسقط القضاء والباطل ما لم يسقط القضاء ويبقى الذمة مشغولة واعترض منه
الاعرج في المنية على عكس الاول بما لا قضاء له من الفرائض كصلوة العيدين والنذر

المطلق والقضاء نفسه وعن النوافل كعين المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع
اتصافها بالصحة ويرد على صحيح الصحة ايضا بان ظاهر العبارة يدل على ان القضاء كان
واجبا فاسقطه الفعل المذكور وليس الواقع كذلك واجوبة ان المراد بسقوط القضاء
رفع وجوبه بالمرة وقد اتفق الفريقان من المتكلمين والفقهاء على ان الصحة في المعاملات
عبارة عن ترتب اثر السبب عليه وحصول غايته منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع
الى المشتري والثمن الى البايع فان افاد ذلك فهو الصحيح وعلى ان البطلان عبارة عن الذي
لا يترتب اثره عليه اي لم يحصل الغرض المقصود منه واعترض ابن الاعرج في المنية على التعريف
الصحيح بعدم اطراده لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه
مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب الحد ببعض الاشياء المشتهية عليه
كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ثم قال ومنه يظهر عدم اطراد التعريف
المذكور للباطل وهذا الخلاف في تفسير الصحة والبطلان هو المشهور بين الاصوليين وقيل
الصحة في العبادات هي موافقة الشريعة اوجب قضاء ام لا والبطلان ما فاته ولا
لعرف تفصيل الكلام معه وقال جماعة الصحة في العبادات عبارة عن ترتب الاثر عليه و
حصول غايته منه وفي العقود ما اذن الشارع في الانتفاع به المعقود عليه وقال المحقق التفتازاني
يحسن ان يقال الصحة وسقوطهما في بحث مطلقا اي في العبادة والمعاملة عبارة عن ترتب
الاثر المطلوب من الحكم عليه انتهى والحق عندي ما قاله المعتزلة وتفصلت في تحقيق ذلك
بطول الكلام فيه وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان فائدة الخلاف و
عيش ثمرته قال في المنية وفائدة الخلاف تظهر في صلاة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيح
على تعريف المعتزلة لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر
جديد وباطلة على قول الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء وعن العضدي انه قال لو رجعنا
الخلاف الى لفظ لكان حسنا فالخلاف في الاول في العبادات انه اي شيء وفي المعاملات
انه اي شيء لا في انها لفظ خاص واعترض عليه بان معنى اللفظ مختلف كما نقله الاصوليين
فكيف يجعل معنا متفقا وثانيها المعروف من كلام الاصوليين ان النزاع بين المتكلمين
والفقهاء في معنى الصحة والبطلان وذهب بعض الفضلاء على ان الخلاف بينهم في ذلك بالحقيقة

في تبيين الا ان المطلوب منها في العادة الا ان المتكلمين يجعلونه الاتيان المطلوب في العادة هو بعينه
لما الشارع والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء ولهذا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة
وخفي شتاه في المختلف وثانيهما فذكرا بناءه على اصل الخلاف لبعض الناس وحاصله ان الخلاف
لا وجه له وتقريره انه لو كان المراد بالصحة الصحة في نفس الامر فينبغي ان يقول المتكلم بعدمها
كما قال الفقهاء لان الصلوة مع الحدث غير صحيح في نفسه وان كان المراد بالصحة الصحة في ظن
المكلف فينبغي ان يقول الفقهاء بوجودها كما قال اهل الكلام لان ظن الصحة حاصل للمكلف
وعلى التقديرين يجب ان لا يكون خلاف واجاب عنه احمد بن اسحق الشيرازي قائلا بانه يجوز
ان يكون المراد الصحة في نفس الامر ولا نسلم ان الصلوة مع الحدث غير صحيح في نفس الامر الا اذا
كان المصلي جاهلا لجواز ان يكون الطهارة عن الحدث شرطا في حق العالم بالحدث دون الجاهل
به كاستقبال القبلة فانه شرط في حق العالم بها دون المتحير الذي صلى اربع صلوات الى اربع
جهات باربع اجتهادات وكذلك نص الشافعي في كلام على انه لو بان حدث الامام في صلوة الجمعة
تقع صلوة القوم قال الرافعي وبه قال العراقيون والاكثر اصحابنا حكموا بصحة الجمعة مع عدم
شرطها وهو الجمع في حق الجاهل بعدمها ويجوز ان يكون المراد الصحة في ظن المكلف ولا نسلم
ان الصلوة مع الحدث غير صحيح في نفس الامر الا اذا كان المصلي جاهلا لجواز ان يكون الطهارة
عن الحدث شرطا في حق العالم بالحدث دون الجاهل به كاستقبال القبلة فانه شرط في حق العالم
بها دون المتحير الذي صلى اربع صلوات الى اربع جهات باربع اجتهادات وكذلك نص الشافعي في
الام على انه لو بان حدث الامام في صلوة الجمعة تقع صلوة القوم قال الرافعي وبه قال العراقيون
والاكثر اصحابنا حكموا بصحة الجمعة مع عدم شرطها وهو الجمعة في حق الجاهل بعدمها ويجوز ان يكون
المراد الصحة في ظن المكلف ولا نسلم ان صحة الصلوة تمنع القضاء الا انا ان القضاء يجب
على من لم يجد ماء ولا ترابا مع صحة صلوته فتحقق دوامها في بيان المراد من الصحة وقد اختلف الناس
في ذلك فقيل المراد بالصحة هي الصحة الشرعية وقيل المراد منها هي الصحة العقلية ثم اختلفوا
ايضا في ان بينهما ملازمة ام لا فذهب الى كل فريق ثم اختلف القائلون بالملازمة في وجهها فمنهم
من قال هو ان الفرع لو امتنعت لزم تكليف المحال وبطلان اللازم [illegible] لزم صحة
المشروط بدون صحة الشرط وعليه العضدي ومنهم من قال هو ان الملازمة هي التكليف

التكليف

المكلف بالشيء مشروط بامكان صدوره منه فيقتضي صحة المكلف به اذا اتى به وبطلان
اللازم بالاجماع واستقرب المحقق التفتازاني الاول لكنه قال ولي في اصل هذا نظر
من وجوه وخامسها الحق عندي ان الباطل والفاسد مترادفان وفاقا للاكثر وبه قال الحاصل
والتهذيب ونقله في المنية عن المشهور وفرق ابو حنيفة واصحابه بينهما واثبتوا الواسطة
فانهم جعلوا الباطل هو العقد الذي لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والمضامين
والفاسد هو المشروع باصله دون وصفه كعقد الربويات فانه مشروع باصله من حيث
انه عقد وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة وهو الوصف وهذا هو المتوسط بين
المشروع باصله ووصفه معا الذي هو الصحيح وبين الممنوع باصله ووصفه معا الذي هو
الباطل وبالجملة فالعامل لا تخلو عنهم اما باطلة كبيع المضامين او فاسدة كالربويات
او صحيحة كالمبيعات ولعله من عليهم بوجوه منها ما قاله القرافي في شرح المنتخب وهو انه
يلزم ان يكون الباطل صحيحا باصله فيستوي الباطل والفاسد وذلك لان البيع المحرم ملكه
بالخنزير ليس باطلا من جهت انه متعلق به فيلزم ان يكون صحيحا باصله باطلا بوصفه فلا
يتقرر له حقيقة الباطل البتة فيكون الكل فاسدا بل ينبغي ان يقال كعقد الربويات ان بيع الفضة
بالفضة جائز من حيث الجملة وانما حصل الفساد من جهة وصفه الذي هو الزيادة فيقتضي
وصف اخص من مطلق البيع لا يتشبث فيه الباطل او الفاسد انتهى محاكمة بين الاصوليين
في تعريف الحسن والقبح من الافعال اعلم ايها العاقل الرشيد والناظر المستفيد ان
الانسان اما ان يصدر منه فعله وليس هو على حالة التكليف كالنائم والساهي والمجنون
والطفل وهذه غير منظور اليها فلا يتصف على فعل صدر في تلك الحال الحكم بما مدح ولا ذم
ودون تعلق بها وجوب الضمان في ماله والجزاء الولي واما ان يصدر منه وهو على حالة التكليف
وهو ينقسم الى حسن وقبيح وقد اختلف الاصوليون في تعريف كل منهما والحق عندي ان
الحسن هو ما كان القادر عليه المتمكن من العلم به له ان يفعله والقبيح هو الذي ليس
للقادر عليه العالم به له ان يفعله وبه قالت المعتزلة وابو الحسن البصري والعلامة
في التهذيب والنهاية واعترض الاسنوي في [illegible] على تعريف القبيح بان [illegible] الساهي القادر
ان يفعلوه لعدم سبب القدرة عن الفاعل كالزمن بالنسبة الى المشي ومنه ثام (?)

المانع الحسي مع القدرة كالمقيد القادر ومرة بقيام النفرة الطبيعية مع انتفاء المانع الحسي ومرة
بقيام النهي الشرعي والاول والثالث في مقدوره بين قطعا والثالث ايضا مقدوره لان الفعل قد يكون
صالحا بقيام النفرة الطبيعية كشرب الدواء للمريض والمانع يرجع الى الحرج شرعا والرابع لا نقول
به واجيب عنه بمنع الحصر فلا نسلم المذكور وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكم لا ينفعه
من الذم واورد الحاصل اشكالا لم يجب عنه فلاحظه وتعقل وللمعتزلة تفسيرين اخر الحسن والقبيح
وهو الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والقبيح هو الذي على صفة لها تاثير
في استحقاق الذم واعترض عليهم اما اولا فبانه ينتقض بالملائق [illegible] لا يستحق المؤثر بمعنى افتقاره
اليه وبالعكس و يقال ايضا المالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع
وهو ظاهر الفساد واما ثانيا فبانه يلزم الدور لانه يتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق
حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وبالعكس قال في المنية واجيب عنه
بان المراد ان الاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره ولتعلم ان الاول
من تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس
له صفة موثرة في استحقاق فاعله الذم ككذب لا واجبه اذ ليس المقدور عليه العالم بحاله لم
ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما شامل لما كان قبيحا لذاته او لصفته و
الثاني لا يصدق على ما قبح لذاته والله اعلم بالحقائق وقال الحاصل القبيح ما نهي عنه شرعا
والحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويدخل الواجبات والمندوبات والمباحات من افعالنا
وكذا افعال غير المكلف كالنائم والساهي وغيرهما وعليه جرى المنهاج والتحصيل وقال
الغزالي في المنخول الحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه والقبيح ما قبحه بالزجر عنه والذم
عليه وقد خالف في ذلك المعتزلة والكرامية والرافضة وقالوا الحسن حسن لذاته وكذلك التقبيح
القبيح انتهى وقال الاشعرية الفعل لا يوصف بحسن ولا بقبيح لذاته بل باعتبارات خمسة اضافية
غير حقيقية الاول الحسن يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن ما امر الشارع
بالثناء على فاعله والقبيح ما امر بذم فاعله الثالث الحسن ما لا حرج في فعله والقبيح على مخالفه
مقابله الرابع القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى
وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال الساهي والنائم والبهائم الخامس

ما اذن فيه شرعا فيخرج افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال
الساهي والنائم والبهائم الخامس ما اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله
ان يعلم انه غير ممنوع منه شرعا لخرج فعل النائم والبهائم ولم يدخل فيه فعله تعالى وهاهنا امور
ينبغي التنبيه عليها احدها في تعريف الذم قالت المعتزلة هو قول او فعل او ترك قول
او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير واعترض عليهم الحاصل قائلا بان المفهوم من الاتضاع
ما ينفر عنه الطبع ولا يلائمه والنفرة الطبيعية على الله تعالى محال واجيب بان المراد بالاتضاع
الخفض من المنزلة فالقول كالشتم لا اظهار ما يدلس لذوي المروءة والفعل كالضرب منه او ترك
الفعل كترك رد السلام وترك الفعل كترك القيام ولا مع اهليته لذلك وبهذا ظهر الدليل
على هذا المراد [illegible] ثانيها بين الفعل الجائز [illegible] ولا يستحق بمدح ولا ذم وبلا فعل
الخالي وهو الذي ينقسم الى الحسن والقبيح وقد اختلف الناس في ثبوت الواسطة بينهما
فاثبتها المعتزلة قائلين بان ما لا يكون له صفة زائدة على حدوثه كحركة النائم فانه لا
يوصف بحسن ولا بقبح فلا يجب في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا والا لكان المقتضي
له مجرد الحدوث وحينئذ يقبح كل محدث او يحسن وعلى هذا اضرب الشيخ في عمدته قائلا
افعال المكلف اذا كان عالما بها ومتمكنا من العلم بها وهو حسين غير ساه عنها فلا تخلو
تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنائم لا يوصف بذلك
وفي القوم يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن والقبيح انتهى والمشهور بين الاصوليين
عدم الواسطة ونقلا في المطالع عن المعتزلة ان العقل مدرك فيها الحسن والقبيح قد يستند
كان بمحض العقل كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان وقد يستند لكن بالعقل
مع انضمام الشرع اليه كحسن الصلاة ثم القسم الاول ينقسم الى المعلوم بالضرورة
كحسن الشكر والى المعلوم بالنظر كالكذب الذي فيه حفظ شيء من القتل والى هذا
اشار الغزالي في منخوله قائلا زعم المعتزلة والكرامية والرافضة الحسن والقبيح الى ما
يستند دركه بمحض العقل والى ما لا يستند دركه الا بانضمام الشرع اليه كحسن الصلاة
والزكاة وانواع العبادات لان مصالحها الخفية لا يطلع عليها الا بتنبيه من الشارع وما
يستند دركه بمحض العقل على نوعين ينقسم الى المعلوم بضرورة العقل كحسن الشكر

وانقاذ الغرقى والهلكى وكقبح الايلام ابتداء والكذب الذي لا غرض فيه والى الحلوم بالنظر الى الكذب
يرتبط بعرض ولنا في هذه المسئلة مسلكات لم نذكرها واشبع الكلام في هذا المقام
فلاحظه وتصاوير ابحاثها في تقسيم الحسن وتعريف اقسامه وعدم تقسيم القبيح وقد اشار
الى ذلك الشيخ في عدته قائلا ان الحسن على ضربين ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه
وهو على ضربين احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه
ومندوب اليه ونفل وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي احسانا وانعاما و
الضرب الثاني هو ما يستحق الذم بتركه وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم تفعل بعينه
استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة المعينة المفروضة فيوصف بانه واجب مضيق
والضرب الثاني هو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحق الذم فيوصف بانه واجب
مخير فيه وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوة في الاوقات المخير فيها وقضاء الدين
من اي دراهم شاء وكذلك المتضمن الواجب ما يقوم غيره فيه مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة
على الاموات ودفنهم وغسلهم وسواه انه فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح فلا ينقسم
انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل استحق فاعله الذم على بعض الوجوه و
يوصف في الشرع بانه محظور ومحرم او دل فاعله او عالمه ومن الافعال ما يوصف بانه
مكروه وان لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه والتجنب به وان لم يكن فيه ما يستحق
بفعله الذم بانه مكروه انتهى مبحث [illegible] بين الاصوليين في ان الحسن والقبح عقليان
او شرعيان الحق عندي ان الحسن والقبيح عقليان وفاقا لاطباق المحصلين من
الامامية والمعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وذهبت عامة الاشاعرة
الى انهما شرعيان بمعنى ان ما امر الشارع بحسنه هو الحسن وما قال بقبحه هو القبيح
وليس للعقل في ذلك تسلط لا استقلالا ولا معاضدة للشرع وعليه جرى الحاجبي في
التحصيل والمنتخب والمنهاج والجامع ومذهب الحاجبي والعضدي الى انهما شرعيان
لكن تابعة للعقل مع الشرع سمعا وفصلت الفلاسفة فقالوا الحسن الاشياء وقبحها عقليا
عليا ولا شرعيا ثم اختلفت طائفة القائلين بعقليتها فذهبت القدماء من المعتزلة
الى اشياء انما تحسن وتقبح لذاتها لا باعتبار صفة خارجية توجب ذلك وطائفة منهم الى انها

تحسن

تحسن وتقبح بصفة توجب ذلك فيهما ثم تفصيل قوم فقالوا بالصفة الموجبة في القبح
فقط دون الحسن اذ يكفي فيه عدم موجب القبح فقط وذهب الجبائيان ومن انتسب
اليهما من تابعيه الى اعتبار الصفة الموجبة فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل هي
وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتاديب او التعذيب وذهبت الامامية و
كثير من علماء المعتزلة واليه اذهب في هذا الكتاب كما ذهبت اليه في المختلف و
ها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان محل النزاع لاختلاف بين العقلاء في
الحكم بعقلية الحسن وعقلية القبح لو اريد بهما ملايمة الطبع ومنافرته وموافقة الغرض
وعدمها وكذا بينهم من الملايمة بالمصلحة ومن المنافرة بالمفسدة كما في قتل زيد فانه
مصلحة لاعدائه وملايمة لطبعهم وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم وكذا لا اختلاف بينهم في عقليتهما لو اريد بهما كون الشيء صفة كمال كحسن العدل
والاحسان او نقص كقبح الظلم والعدوان وفي الاصوليين من اثبت شيئا ثالثا لا
خلاف بينهم في عقليته وهو ما لو اريد بالحسن ما لا حرج في فعله وبالقبيح ما كان حرج في فعله
فالمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير ومن هنا قيل في قوله تعالى يجزيهم
احسن الذي كانوا يعملون انما قال احسن هو المباح الذي لا حرج فيه ولعل اختلافهم
وكلا صحيح اذا عني بهما كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا او الذم
والعقاب كذلك فما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما
يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا ولا يكون ما لا يتعلق به شيء
منهما فهو خارج عنهما انتهى وثانيها قالت الامامية والمعتزلة ان الفعل يشتمل على
صفة توجب الحسن والقبح والمنتهى الى تلك الصفة الحسنة او المقبحة قد يكون
بديهيا كحسن انجاء الغرقى والهلكى وقد يكون نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار وقد لا يهتدى اليها بمحض العقل بل السمع كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فتعقل وثالثها قال ابو الحسين ينبغي ان نتكلم
في هذه المسئلة في مواضع احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلومان وثانيها
انهما معلومان عقلا وثالثها ان العلم الضروري انما هو الضرب المحض الذي لا غرض فيه

سوى انه ضروري فلا شبهة فيه واما استناده الى العقل ففيه انه يدل على القول بان التحسين بالعقل
والتقبيح وهو لا نقول به ثم نقول لنا على كونهما عقليين ستة عشر وجها ذكرناها في المختلف
ونذكرها هنا جملة منها احدها انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف
ورد الوديعة وانقاذ الغرقى وقبح الظلم والكذب والجهل وان من يكلف الاعمى بنقط
المصاحف والزمن الطيران الى الهواء حكم العقلاء بقبح ذلك منه ولو كان الحكم
بقبح ذلك موقوفا على الشرع لما حكم به منكرو الشرع كالبراهمة بعضهم واجاب الكل
من الاشاعرة بان الحسن هنا بمعنى الملائمة والقبح بمعنى المنافرة وفيه ان الضرورة قاضية
بان فاعل الصدق النافع مستحق للمدح وفاعل الكذب الضار يستحق الذم مع قطع
النظر عن ملائمة الطبع وموافقة الغرض او غير ذلك وان كان مكابرة محضة وثانيها لو كان
الحسن والقبيح شرعيين لم يقبح من الله تعالى شيء والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب
ولو حسن منه ذلك امتنع الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الى بطلان
الشرايع بالكلية اذ كل نبي يظهر على يده المعجزة يتطرق اليها الاحتمال ورد هذا من
وجوه احدها للمعتزلي وهو انا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا الجزم
بعدم اظهار المعجزة على يديه اذ لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما في العلوم
العادية فانا نقطع عادة بعدم انقلاب البحر ذهبا بعد ساعة وتمام ايامه مع انه لا يمتنع عقلا ان
يكون كذلك ويشكل هذا في اظهار المعجزة اولا على يد المدعي النبوة الاول اذ لم يتحقق هناك
عادة وحينئذ لم تثبت نبوة احد من الانبيات وثانيها الحاصل من الاشاعرة وهو ان
ما ذكرتم يبتني على ان الله تعالى خلق المعجزة لاجل تصديق الرسول ص وعندنا افعال الله تعالى
لا تعلل بالاغراض وفيه انه حكيم فلا يفعل عبثا وقد دل على حكمته العقل وقوله تعالى وما
خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم
الينا لا ترجعون وثالثها لبعضهم وهو ان يخلق العلم الضروري اي الالهام في المكلفين بانه
نبي حق ان يخلق المعجزة دالة على دعواه واعترض عليه بان الاصل عدمه وبان هذا استبعاد
لنبي ص على ان الا النبي الاول ان كذب يقتضي يجوز ان الله تعالى يظهر المعجزة على يد الكاذب

ومنع بان ذلك عليه سبحانه وتعالى ارتفع الوثوق بالبعثة وبكلامه تعالى ثم نقول لنا ثالثها
لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن منه كل شيء لحسن منه تعالى وقوع الكذب وحينئذ
لا يبقى محل للاعتماد على وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف واجيب عنه بوجوه احدها
للمعتزلي وهو انا لا نسلم امتناع الكذب على الله تعالى امتناعا عقليا فانا كنا
نجزم بعدم الكذب عليه تعالى عادة اذ لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه
كما في العلوم العادية شاملة للممكنات وفيه انه وثانيها انه يحسن منه تعالى كل شيء
ولا يقع منه الكذب لان كلامه تعالى ازلي ويستحيل كذب الكلام الازلي وفيه انا لا
نسلم ان كلامه ازلي بل هو حادث ان اريد به الصوت المشتمل على بعض الحروف
الهجائية للعلم البديهي بحدوث كلامه تعالى لكن لا نسلم استحالة الكذب في الكلام
الازلي من حيث الازلية بل هذا مبني على مسألة الحسن والقبح وثالثها الحاصل من
الاشاعرة وهو ان هذا ايضا يلزم لان الكذب المتضمن لنجاة نبي او ولي او بعض حسن
عندكم واجب والصدق المتضمن لاهلاك نبي بري قبيح حرام عندكم فيحتمل حسن
الكذب من الله تعالى وقبح الصدق فارتفع الامان من وعده ووعيده فثبت ان هذا
الالزام مشترك بيننا وبينكم وفيه انه لما لم يجب ان يبعد الشرع بعدم الكذب منه تعالى
فلا يرتفع الوثوق واجيب بانه على تقدير الشرعية يكون حجية السمع بل يبتني
على صدقه تعالى فلو لم صدقه به كان دورا الرابع لو كان شرعيين لزم افحام الانبياء
والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب حينئذ يكون سمعيا فيقول
الشرع كلا يجب فاذا امر النبي ص المكلف باتباعه كان له ان يقول لا اتبعك حتى
يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وقولك ليس بحجة الا بعد ثبوت
صدقك وصدقك انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر ما لم يجب علي ولا يجب علي بقولك
وقولك ليس بحجة فينقطع النبي واما بطلان التالي فظاهر لانتفاء فائدة البعثة و
اجيب عنه بوجوه ذكرناها في المختلف احدها للاشاعرة وهو ان هذا مشترك الالزام
لان النظر ان وجب بالعقل لكن لا يستحب به ضروريا لتوقفه على افادة النظر العلم
مطلقا وقد انكرها السمنية نفاة الحسيات ولما انكرها بعض المهندسين

وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحدها الحشوية وعلى ان المعرفة لا تستفاد الا بالنظر
ومنعه الصوفية وعلى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه خلاف واعترض عليه بان
وجوب النظر وان كان نظريا لكنه من النظريات الجلية التي تسمى قضايا قياساتها معها فان
النظر يحصل به دفع الضرر وكلما يحصل به دفع الضرر يكون واجبا عقلا وهاتان المقدمتان
قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروريات وما
ذكره من تسليم التشكيك في الضروريات فلا ينبغي الالتفات اليه لا يقال المكلف فلا ينبغي
للكلام الذي اراد تنبيهه به ولا يأمن بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب اصلا
فلا يمكن الدعوى ولا اثبات النبوة فهو المراد بالافحام لانا نقول يجب على الله تعالى اطلاع
المكلف على هذا التنبيه وسماعه من النبي لانه لطف واللطف واجب وهذا كما يجب
على الله تعالى اطلاعه على دعوة النبي واظهار انه مكلف فانه يبعث اليهما انه يجب على الله تعالى
ارادة المكلف المعجزة اذ اللطف واجب عليه على رأي الامامية والمعتزلة وحينئذ لا
يلزم افحام الانبياء مع ان فيه كلام وهو انه للاشاعرة ان يقولوا عادته جارية بان الله تعالى المكلف
فلا يلزم افحام الانبياء وفيه بحث لان اجراء العادة لا يمكن في دلائل النبوة قوله لا انظر ولا اشتغل
النظر حتى يجب علي غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر
يتوقف على وجوبه لكن قوله لا يجب علي النظر ما لم يثبت الشرع وعين صحيح فان وجوب النظر
ثابت في نفس الامر بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب
في نفس الامر لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور لان تحقق العلم يتوقف على تحققه وفيه شهادة
وجوب مطابقته اياه وفيه كلام وفي الكلام بحث ذكرتهما في المطارح فلاحظه ونقول الخامس
نعلم بالضرورة انا لو خيرنا اللذة بين الصدق واعطاء دينار وبين الكذب واعطاء
الدينار ايضا واستوى الصدق والكذب من جميع الوجوه والاعتبارات سوى وصف الصدق
والكذب فانه يختار الصدق على الكذب ولولا ان الصدق حسن عقلا وان الكذب قبيح
عقلا لما اختار الصدق دون الكذب وهو دليل على انهما عقليان السادس ان الحسن
والقبيح لو لم يعلما الا بالشرع لاستحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما
لا يعلم ولا يتصور السابع متى علمنا كون الشيء ظلما علمنا قبحه ومتى نفي كونه ظلما انتفى
العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما عقلا بالعقل ان الثامن لو كان

الحسن

الحسن والقبح شرعيين لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء قبل ورود الشرع لو كانا
شرعيين لما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود السمع العاشر حكم اكثر العقلاء بقبح
الظلم وحسن الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون علما ضروريا او
استدلاليا لا سبيل الى الثاني لم يكن علما فكان من المحال ان تتفق الامم العظيمة
عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح مذهب الخصم ازمانا ورسول اصحاب الشريعة
وفيه كلام الحادي عشر لو علما بالشرع لما علما بالشرع لما علم به لجواز تطرق الكذب وارادة
غير الظاهر عنه فهم فتدبر ولنا على الدعوى الثانية وهي ابطال كونهما ذاتيين وجهان
الاول التخالف في العقلي اي كون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى فانه ينافي
ذاتيتهما وتقرير هذا الدليل ان نقول لو كان حسن الافعال وقبحها لذاتها لما اختلف الفعل
في الحسن والقبح بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الاول فلان الذاتي لا ينفك عن الذات والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه وهو
محال واما بطلان التالي فلان الفعل قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب قبيح
قد يتضمن انقاذ النفس من الهلاك او خلاص نبي من القتل فيصير حسنا واجبا فعنه
فمنع كون ذلك الكذب حسنا بل الحسن هو ما اتى على التوجيه وترك التخليص اسند منها
منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح وقد سبق مناه في التخلف
بان الكذب حينئذ صار واجبا فيكون حسنا قطعا وهو قبيح نفسا وعلى ذاتيته يلزم
تخلف الذاتي عن الذات لا يقال لو قلنا ان الحسن والقبيح لوجوه واعتبارات فانه
لا يرد علينا مثل ذلك لاختلاف الجهتين حينئذ فان هذا الكذب لتضمنه تخليص النبي
حسن والقبيح لكونه كذبا قبيح الثاني لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في محل واحد
وهو محال بيان ذلك ان من قال الكذب غدا فكلامه هذا اخبر يحتمل الصدق والكذب
فلا يخلو في نفسه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فصدقه بوقوع متعلقه
لان الصدق مطابقة الواقع ولا معنى لها الا هذا فوقوع متعلقه عبارة عن حصول
الكذب في كلام اخر نصدقه بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقة الواقع ولا معنى لها الا
هذا ووقوع متعلقه عبارة عن حصول الكذب في كلام اخر فصدقه يلزمه حصول الكذب

في كلام آخر وحينئذ يكون هذا الكلام حسنًا من حيث استلزامه القبيح مستلزم القبيح
قبيح وشنع عليه بأنه لو كان كذبا وأجيب عنه بوجهين أحدهما للمحقق المتأخرين وهو المنع
من أن مستلزم القبيح قبيح بالذات بمعنى أنه متصف به حقيقة بل إنما يتصف بالقبيح
بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لأن الاتصاف هنا ليس حقيقيا
واعترضه في المطارح فلاحظه وتأمل واحتج الأشاعرة بتسعة عشر وجها ذكرناها مع الجواب
عنها في المختلف وفي هذا الكتاب نذكر لك منها أربعة أحدها الحجة العقلية وقررت بطرق
مختلفة منها أن أفعال العباد إما اضطرارية أو اتفاقية فإن كانت لازمة الصدور
بحيث لا يتمكن من الترك فاضطرارية وإن لم تكن كذلك بل كانت تصدر أخرى مع تساوي
الحالين بالنظر إليه كانت اتفاقية صادرة بلا سبب يقتضيها فلا تكون اختيارية
بل هي اضطرارية صرفة وهو ظاهر وإن افتقرت في صدورها إلى المرجح فمع ذلك المرجح إما
أن يلزم الفعل أولا فإن لزم كانت اضطرارية وإن لم يلزم بل كانت مما تصدر تارة
ولا تصدر أخرى فليفرض أنه وقع في وقت وعدمه في آخر فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع
والآخر بعدمه إن لم يتوقف على مرجح آخر مع حصول المرجح الأول في الوقتين كان اتفاقيا
وإن توقف على مرجح آخر لم يكن المرجح الأول تاما وهذا خلاف ما فرضنا فينقل الكلام
إليه مع ذلك المرجح الآخر فإما أن ينتهي إلى الاضطرار أو إلى الاتفاق الذي ليس باختيار
أو لم ينتهي إلى شيء فإن لم ينتهي يلزم التسلسل الباطل فإذا انتهت إلى شيء من ذلك
كانت اضطرارية فلا تتصف بحسن ولا قبح والجواب عنه أما أولا فلأن القادر يرجح
الفعل على الترك لا لمرجح كالهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان واعترض
عليه الأشاعرة بأن تمثيلكم يرجح الحاضر إن كان لمفهوم زائد الحي على كونه قادرا كان
ذلك اعترافا بأن رجحان الفاعلية إنما يصح عند انضمام أمر يصح عند انضمام هذا القيد
إلى القادرية فيرجع إلى ما تقدم وإن لم يكن كذلك القادرية يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا
لأن صفة القادرية مستمرة في الأزمان كلها ثم أنه لم يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون
بعض من غير أن يرجحه القادر أو يقصده فذلك هو معنى الاتفاق وأما ثانيا فلأنه لو صح
هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وأما الثالث فبالنقض وهو كما

يجوز

يجوز أن لا يتمكن من الترك فقولكم يلزم الاضطرار قلنا ممنوع فإن الاضطرار قلنا ممنوع
فإن الاضطرار إنما يلزم لو لم يكن له اختيار أما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا
اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وإمكانه قبله فإن القدرة والداعي
إذا اجتمعا وجب الفعل ولا ينافي ذلك إمكانه فقولكم إن تمكن من الترك ولم يتوقف
الرجحان على شيء لزم الاتفاق قلنا ممنوع وإن لم يكن الفعل اتفاقيا لو لم يصدر
عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هنا إلى الفاعل وقصارى ما في الباب أن أحد [illegible]
الطرفين ليس لأمر زائد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يكون الرجحان
المطلق من غير احتياج ولا أنه مانع من النقيض فإن وقوع الممكن حينئذ [illegible] بترجيحه
عن المساوي والضد لا يلزم الجبر ولا نفي القدرة وأما رابعا فبالمعارضة وهو أن
نفعل الفعل الواجب إن كان لازم الصدور فاضطراري وإلا فإن لم يفتقر إلى مرجح كان
اتفاقيا وإلا افتقر إلى مرجح ويتسلسل الكلام إلى آخره الثاني الحجج السمعية كقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وتقريرها أنه لو كان الحسن والقبيح عقليين
لزم حصول التعذيب قبل البعثة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن التعذيب
لازم للوجوب على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فإذا كانت الأحكام
عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق قبل الشرع لوازمها
أعني التعذيب أو المدح أو الذم وأما بيان بطلان التالي فبقوله تعالى وما كنا
معذبين حيث نبعث ولأنه تعالى نفى التعذيب من دون بعثة الرسل وفيه أما
أولا فلأنك قد عرفت أن القبيح بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب
إذ المتبادر من العذاب ما يتألم منه المعذب والذم قد يكون بالقلب أو باللسان على
وجه لا يترتب عليه الألم وأما ثانيا فلأنه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب
وفاعل الحرام فلا يلزم من ذلك نفي [illegible] عن الوجوب والنهي بعقلي وقوع العذاب
إذ [illegible] من لوازمها لكن عدم الأمن وتوقعه من لوازم الوجوب والنهي [illegible] بعقلية
عدم المتقين [illegible] وتوقعه [illegible] هذا مع أن العلامة قد أجاب في النهاية عن أصل
الحجة بما هو أن المراد وما كنا معذبين بالأوامر السمعية أي لا يجعل الوصول استغاثة إلى

بترجيح الفعل باشتماله على
المصلحة الحاصلة أو الواجبة
في علم الفاعل التفضيلية سلمنا
لكن لم لا [illegible]

الحصول المناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وفيه انهما فالفا لاصل
من حيث ان الاول تحقيق والثاني تحريف الثالث ان النبي الهارب عن شخص
اذا طلبه ظالم ان اختفى يلزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب
واجيب عنه بان حسن التخليص لا الكذب لو انه يمكن التخليص بالتورية اذ بالاتيان بصيغة
الخبر عريا عن قصد الاخبار وعليه بانه لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت
فائدة البعثة لتطرق هذا الاحتمال فيما يجيء به النبي وضعف ذلك بانه متى ادى ذلك الى
الاخلال بالمطلوب من الارسال بالمكلفين لم يحسن صدوره من الله تعالى ولا من رسوله [illegible]
الانسان الرابع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل
فالمقدم مثله واجيب عنه بان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات
ووضعها للمعاني المختلفة اما ما هو مثل الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير
المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يقال ان قبح الخبر
الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه على الخبر به كان مشروطا في كونه كذبا
فمقصور **محاكمة** بين الاصوليين في وجوب شكر المنعم عقلا الحق عندنا ان شكر
المنعم واجب عقلا قال في النهاية والتهذيب ونهاية التهذيب والمطارح والمبادي و
غاية البادي بل ومنها قال الخاتم الامامية وعامة المعتزلة لا اعلم في خلافهم وقد ذهبت
جمهور الاشاعرة الى عدم الوجوب عقلا بل انه واجب شرعا وعليه ابن الحاجب في المحصول والتحصيل
والمنهاج والجامع وشرحه ومختصر المنتهى وشرحه والمطالب ورأى الفخر الرازي في المنتخب
فوافق الاماميين مرة وخالفهم اخرى وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان شكر
المنعم هو الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة والسمع والبصر والذهن
[illegible] بالقلب بان يعتقد بانه تعالى هو [illegible] اليه مرجعها [illegible] فهو شكر [illegible]
وسيدها [illegible] لا اله الا هو [illegible] ما يقول الظالمون علوا كبيرا و
باللسان هو ان يتحدث بها [illegible] هو التعلق [illegible] الى [illegible] والاوامر [illegible]
في المطارح والمراد بالشكر صرف جميع ما انعم الله تعالى به فيما خلق لاجله [illegible]
بعث الانبياء في [illegible] الشكر [illegible] اسفارهم [illegible] الاصل [illegible] في

وهذا الشكر المضاف الى المنعم هل هو واجب لكل من صدر منه ايصال انعام وزيادة تلطف
واحسان سواء كان خالقا او مخلوقا او لا بل انما يكون ذلك بالنسبة الى الخالق وان المراد
بالمنعم المضاف اليه الشكر هل هو الخالق او الاعم منه ومن المخلوق فكلام اكثرهم يشعر
ان المراد بالمنعم هو المنعم الحقيقي وهو الله تعالى سبحانه وان المراد بالشكر الواجب عقلا
شكر الخالق وفي المطارح من الامامية ويدل عليه ما يدل على اصل وجوب الشكر
كما سيأتي بحول الله تعالى **لنا** وجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان شكر المنعم واجب
عقلا وهو معلوم للعقلاء علما ضروريا واجاب عنه الحاصل بان الضرورة والبداهة لا
تقتضي بوجوب الشكر لمنعم بشرط الشكر اما الذي لا يسره الشكر فلا وفيه اما اولا
فلعدم [illegible] في الجملة انه من سرورنا فقد سر الله تعالى في عرصته وغير ذلك من الاخبار الدالة
على سرور الله تعالى وغضبه وانه لم يرد به السرور والغضب المعروفان واما ثانيا فلان
تارك الواجب عليه في استحقاق العقاب بتركه سره او لم يسره **الثاني** لو لم يجب شكر
المنعم عقلا لم تجب المعرفة بالله تعالى اذ لا فرق بينهما اجماعا لان المقتضي لوجوب المعرفة
وجوب الشكر فاذا لم يقتض لوجوبه استحال ان يقتضي وجوب المعرفة والا لزم الترجيح
من غير مرجح وانه محال والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء وهو انه اذا اظهروا المعجزات
دل المكلف لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر
في معجزتكم فينقطع النبي وهو باطل بالاجماع وبه تمسك التهذيب واجيب عنه بوجهين
احدهما الحاصل وهو انه لو وجبت ايضا بالعقل لزم الافحام ايضا اذ كان للعاقل ان
لا ينظر لم يجب النظر ما لم ينظر فان وجوب النظر ليس بديهيا فان وجوب النظر ليس
بديهيا لتوقفه على كون النظر مفيضا الى معرفة الله تعالى وانه لا يفضي اليه الا هو وهما امران
نظريان والموقوف على النظري نظري لا محالة فثبت ان هذا الالزام مشترك وجوابكم
بعينه هو جوابنا وثانيهما للامام الرازي في المنتخب وهو انا لا نسلم انه يلزم من عدم
مدارك الوجوب في الشرع على تقدير عزل العقل افحام الرسل لان الله تعالى جبل الخلق
على النظر في العجائب والمستغربات والخارقات حتى ان الملوك لا تستطيع منعهم من
ذكرهم فينظرون في المعجزات الخارق بطباعهم الجبلية فيطلعون على غرائب لم يعرفون

نحو له لم يجمعوه وانا انظر ونثبت المعجزة فلا يسمع فتنقطع الرسل وفي هذا الدليل مع الجواب
من المزيد بين اشكال لابن الاعرج في المنية قال ويمكن الجواب بانا نمنع الخطار على ما ذكرناه
في المختلف فلاحظه وتقريره ان الشكر دافع للخوف وكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
اما الصغرى فلان العاقل اذا راى عليه اثار نعم يجوز المواخذة على ترك شكرها فيحصل له خوف
وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى فهي معلومة بالضرورة والجواب انه اذا تعارض
طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب سلوك الطريق الامن وهذا الشكر طريق امن
ولا اعراض عنه مخوف وبه تمسك العلامة في النهاية واعترض عليه بان خوف العقاب على الترك
معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف
فيه العبد من نفسه وغيره ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء ومثاله الا كمثل فقير حضر مائدة
ملك عظيم عليك البلاد شرقا وغربا وربع البلاد وهبا وعطيا متصدق عليه بلقمة خبز فطفق
يذكرها في المجامع والمحافل ويشكره عليها بحيث يكث استعظامها لاجلها فانه يعد استهزاء
اجيب عن الاول بانا وان سلمنا انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لكنه ليس فيه ضرر
على المالك لانه لا ينتقص منه والملك منزه عن الاحتياج اليه فيحكم العقل بجوازه وعن الثاني
انا نمنع صحة القياس فقياس شكر العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي على شكر بعض خدام
الملك بالنسبة الى الملك قياس مع الفارق وهو ان بعض خدام الملك يقدر على الشكر بعين
هذا الطريق وهو طريق لحريك اعليه بخلاف العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي لانه لا يقدر
على الشكر الا بمعرفته جميع ما انعم عليه فلا يكون استهزاء فتضعيه واحتج الاشاعرة بوجوه
منها السمع ومنها العقل الاول انه لو تحقق الوجوب قبل البعثة لعذب تاركه ولا تعذيب
قبل البعثة فلا وجوب اما الملازمة فبينة واما انه لا تعذيب فلقوله سبحانه وتعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب الى غاية البعثة فتنتفي المواخذة والوجوب والوعيد
الخلف في قوله تعالى وهو محال وبه تمسك الارموي في الحاصل والامام الرازي في المنتخب
الجواب عنه اما اولا فبانه تخصيص بالادلة الشرعية او التحقيق الرسول بان يراد به العقل وفيه
انه خلاف الظاهر ولا يدل عليه دليل واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك لكن نمنع استلزامه
تحقق الوجوب بدون العقاب بل ينفك احدهما عن الاخر بان يكون هناك وجوب ولا

عقاب

عقاب لان الواجب يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه لا حصول العقاب ولان
العذاب يجوز اسقاطه بعفو وشفاعة فلا يكون لازما للواجب وعرضنا في المختلف هذا
مع ان القرافي في شرح المنتخب نقل هذا الدليل اسئلة احدها ان الفعل حقيقة المباشرة
دون الامر والاصل في الكلام الحقيقة فيحمل النفي على الحقيقة بالمباشرة ولا يلزم من
نفي العذاب بالمباشرة نفي مطلق العذاب وثانيها سلمنا انه يلزم نفي مطلق العذاب لكن
لا يلزم ان يكون عاما في المعذب عليه وان قلنا لو ثم عليك العموم لكونه باعتبار كل الذنوب او يختص
بعضها والمطلق يكفي فيه صورة واحدة لان الدعوى عامة والدليل لا ينفيها بل لم يدل عليها وثالثها
سلمنا انه يكون عاما في المتعلق لكن لا يلزم من نفي العذاب نفي الاستحقاق بدليل انتفائه
بعد الشرع وثبوت الاستحقاق اجماعا فتعذيبها الثاني ان في العقل وهو ان الشكر اما ان
يجب لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلان اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها الى الله تعالى
لانه تعالى لانه تعالى غني عنها او الى العبد وهو لانها اما جلب نفع او دفع ضرر والاول باطل لعدم
وجوبه عقلا فكيف يجب المفضي اليه ولانه يمكن حصوله بدون الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه
مقتضيا شيئا اخر ولانه تعالى قادر على ايصال كل المنافع بدون الشكر فتوسيطه عبث والثاني
باطل لان المضرة اما عاجلة وهي باطل لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا
لها او اجلة وهو باطل لان المضرة الاجلة انما يحصل القطع بها عند عدم الشكر لو كان
الشكر مثبتا المشكور ويستوجبه الكفر اما الظن فلا بل احتمال الضرر على الفعل
قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمه استحق
التاديب وللاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة ولان نعم الله تعالى بالنسبة اليه اقل
من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة لعد ذلك منه
قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشكر فلا يعرف كيفية الشكر بما يليق
بجلاله تعالى فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا اولان العقل من
الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب و
لانه اذا كانت احكام الملك رضا الى العبد لشكر بعدت عنه حسبه الشكر عبث وايضا فيحتمل
الاضرار من العيوب الباطنة التي لا اطلاع للعقل عليها وبه تمسك الحاصل والمنتخب والجواب

عنه من ثلثة وجوه ذكرناها في المختلف كان فيه ثلث اسئولة المقرافي شرح المنتخب فالجواب
الاول هو لا يمنع الملازمة ونقول يجوز ان يكون الشكر واجبا لنفسه اى لكونه شكرا
لا لفائدة غيره فانه لا يجب في امر ان يكون معللا بالفائدة اخرى لزم التسلسل
بل بعض الامور ما يجب لذاته من غير غاية فان جلب النفع ودفع الضرر مطلوبان في انفسهما
لا لامر آخر ولهذا يعلل العقلا وجوب الشكر بكونه شكرا لا لشيء آخر وان لم
يعلم واشيا، آخر من جهات الوجوب سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان التالي ونختار ان
الفائدة تعود الى العبد في الدنيا وهو الامن من العقاب في الآخرة او الامن من زوال النعمة
لا يقال هذا انما يتم لو خطر هذا الاحتمال بالبال وهو ممنوع لانا نقول الغالب خطور
هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه اذا اشتغل بما انعم عليه من النعم علم انه لا يمنع كون
المنعم بها قد الزمه الشكر ويعاقبه على تركه وما قيل فيه ممنوع بما انه يحتمل ان تكون الفائدة
استحقاق المدح لانه اذا شكر على ما انعم الله تعالى عليه استحق المدح بين العقلاء
حيث لم يضرب كشحا عن نعم الله تعالى او زيادة النعمة فانه بشكره يحصل له من الله
تعالى زيادة على ما انعم عليه ويمكن ايضا ان الفائدة فهذه اخروية عائدة الى
المكلف هي الثواب قولكم يمكن ايصالها بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب
نفع مستحق ومعه لا استحقاق انما الحصل بواسطة العمل قولكم جلب النفع غير واجب
فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع تختلف فيجوز وجوب بعضها عقلا ولم لا يسلم
ان اداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر قولكم الشكر
مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من شكره وهو خوف
العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر فهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع
به الضرر الآجل قولكم انما يتحقق ذلك لو خوف من ترك الشكر ومستوكه الكفر قلنا
ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بنفسه قولكم الشكر تصرف في ملك
الغير قلنا هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام بالشكر
والمواظبة عليه السلام من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر على ان التصرف
في ملك الغير انما يؤدي الى العقاب اذا كان فيه ضرر على المالك اذ المالك

هنا

هنا منزه عن الاحتياج وعن تمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعالى على العبد ما
بايجاده واحيائه واقداره وما منحه من العقل والسلامة واقداره على اللذات والنعم
اعظم من ملك الدنيا بأجمعها والحاصل ان الاشعري نظر الى حال المشكور فوقع الغلط
لان تلك اللقمة بالنسبة الى الحال قد تكون من نعمة على العبد بالنسبة اليه ولو نظر
الى حال الشاكر والى حقارة ملك المنعم بالنسبة الى العبد لبنى على عدم التمثيل ثم ينكرها بارسال
الرسل وانزال من اعظم النعم كما قال سليمن وداود عم حين شكرا انعمة الله تعالى على
ذلك فقال لهما الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ولكون شكرا بما يحيى
وفي الاولاد وغيرهم من الانبياء عم ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى قلة
في نفس الامر فان الملك لو اعطى فقيرا ما يغنيه وبين يديه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة
الى ملكه سلمنا لكن منع البعث عبثا لا يتأتى من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم
كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغرض ولا لغرض ولا ساوي للبعث سوى ذلك وينكرون
القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي الوجوب عقلا وشرعا وثانيها ان المراد بالوجوب
العقلي ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه مشتمل على صفة الحسن في الواقع
وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه مثلا حسن العبادات في الواقع الا ان
العلم به انما يحصل لكشف الشرع عنه وحينئذ جاز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن
ذلك الوجوب مما يكشف الشرع عنه وبعد كشف الشرع كان بصورة باعث للمكلف
على الفعل فلا يلزم العبث والجواب الثاني والثالث لا خط لهما المختلف ونقل

محاكمة بين الاصوليين في حكم الافعال قبل ورود الشرع الحق عندي ان حكم الافعال
قبل ورود الشرع الاباحة وفاقا للكثير من اوايل الشيعة واواخرهم وعليه الذريعة
والعدة والتهذيب ومنية اللبيب والنهاية والمطارح والمبادي وغاية المبادي
والنقض والوسيلة والزبدة والبهائيا في المختلف وبه قال ابو حنيفة واصحابه وجماعة
من فقهاء الشافعية وحكى له البصري ونقله في المطارح عن اكثر الامامية وذهبت
طائفة من الشيعة وجماعة من الامامية وحكى بغداد الى ان حكم الافعال في ذلك الحظر
والتحريم وبه قال ابو علي بن هريرة من الشافعية وذهب ابو الحسن الاشعري و

ابو بكر الصيرفي وابو عبد الله المفيد من اصحابنا وجمع من الامامية الى الوقف وبه نطق
الى صل د التحصيل والجامع وشرحه ونهاية المصري وهو ظاهر المعارج والحاجبي والعضدي
واستظهره بعض مشايخنا المعاصرين وهو عندي قوي وههنا امور ينبغي التنبه عليها اولها
بعد ما علمت ان حكم الافعال قبل ورود الشرع الاباحة فاعلم ان هذا الحكم يستمر لها الى وروده
فاذا ذكر لبعض منها او لجميعها حكما من وجوب او حرام او غيرهما عمل به والا بقي لها ما سبق من الحكم
فيما بعد وروده الحكم بعينه لقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وعليه اجلاء الامامية
ورؤسائهم وثانيها في تقسيم الافعال وبيان ما هو محل النزاع من الافعال ما هو ضروري للعباد
قبل الشرع وبعده كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم ونحو ذلك
فانهم لا يستطيعون تركه وهذا القسم قد اتفقت كلمة العقلاء على اباحته قبل الشرع
سواء تكن من الاشعرية فانا قد اصرحت على الحظر في ذلك قبل ورود الشرع [illegible]
لم يقتضي قد رجعت قائلا واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم الى ان ما لا يقوم البدن به
ولا يتم التعيش الا به على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر انتهى ومن
الافعال ما هو غير ضروري لهم بل يمكنهم فعله وتركه كشم الطيب او على مفسدة حرام كالظلم او
مكروه كترك النافلة المرتبة بالطليعة وان خرج عن المصلحة والمفسدة فمباح كما قاله بعضهم
وان اشتمل على مصلحة او مفسدة في الواقع ولكن خفيت على العقل فلا يدرك العقل حسنا
ولا قبيحا فهذا القسم [illegible] اقدامهم فيه [illegible] في تفسير الوقف هنا وقد
اختلف فيه الناس فقال قوم لا حكم لها اصلا وفيه ان هذا في الحقيقة قطع لا وقف ومن هنا
قال الفخر الرازي التوقف بعدم الحكم لا [illegible] التوقف لانه قطع بعدم الحكم [illegible]
بان القطع بعدم الحكم يقتضي عدم العمل بهذه الافعال الى البعثة فلاجل ذلك يسمى توقفا
وقيل الوقف هو انا لا ندري هل هنا حكم ام لا ولو علمنا ان هنا حكما لم نعلم هل هو
تحريم او اباحة والحق عندي ان الوقف هنا هو انا نجزم ان هناك حكما ولكنا لا نعلم اهو
اباحة او تحريم وعليه المطارح وقد ذكر المحقق التفتازاني ان التوقف يكون عن الحكم لعدم
السمع ونفي الحكم لتعارض الادلة والمراد بالتوقف هنا ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه
بخصوصه جهة حسن او قبح يحكم العقل بان لذلك الفعل في نفسه حكما من الشارع بالحظر

او الاباحة حتى ان بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن لا ندري ان الحكم هو الحظر او الاباحة
فتفكر وا رابعها الخلاف بين الواقف على تفسيره بالوقف بما ذكرنا وبين من قطع على الحظر
في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في السبب فمن قال بالوقف قال انما الكف
لاني لم امن من كوني قادما على محظور وقبيح ومن قال بالحظر قال انما الكف لاني اعتقد اني
قادم على محرم مقطوع به وخامسها ذكر بعض المتاخرين مذهبا اخر للاشعرية بعد ان
ذكر مذهب الوقف وهو انه لا حكم لها قبل ورود الشرع وقد شناه في المختلف بان هذا
يرجع الى الحاصل الى تفسير الوقف وسادسها الحق عندي انه لا واسطة بين الحظر والاباحة
وفاقا للنهاية والزبدة فان كان المكلف ممنوعا كان على الحظر والا فالاباحة وبعضهم اثبت
الواسطة كافعال البهيمة فانها غير ممنوعة مع انها لا تسمى مباحة والجواب ان الكلام في الافعال
من هو قابل للتكليف فلا ترد افعال البهائم وسابعها المشهور بين العلماء ان في هذه المسألة
ثلثة اقوال كما ذكرنا وفي المحصلين من ذكر قولا رابعا وهو الحكم بعدم الحرمة ولا التوقف في
كونه للاباحة او للاذن معللا ذلك بان المباح ما ورد اذن من الشارع في فعله وليس كل [illegible]
الاذن ما ليس كذلك فعدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع اعم من الاذن والعام لا
يدل على الخاص فان افعال البهيمة غير ممنوعة مع انها لا تسمى مباحا وثامنها ان اختلاف
المعتزلة هنا انما هو فيما اتفقوا عليه في مسألة الحسن والقبح واليه اشار القرافي في
في شرحه على المنتخب قائلا وهذا انما يظهر بما تقدم فان المعتزلة يقولون انما بعد الشرع
ثابت قبل الشرع بالعقل وان الاحكام تتبع صفات الفعل والمفاسد فعلى هذا النقل
تكون هذه الطائفة قائلة باباحة الزنا والفساد في الارض والطائفة الاخرى قائلة
بتحريم انقاذ الغريق والهالك بالنار وما اشبههما لكن الحق الذي لا تناقض فيه
ما عليه السيف الاسدي من ان هاتين المقالتين مخصوصتان بما لا يقضي العقل
فيه بالضرورة ولا بالنظر كايجاب اخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال انتهى
لنا وجوه الاول ان تناول الفواكه مثلا انتفاع خال عن امارات المفسدة
والمضرة بمالكها فيكون مباحا كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره و
[illegible] طمها جلية ودليلهما دوران الاباحة معها وجودا وعدما [illegible] الاصل المقيس

عليه لانه المتنازع فيه اى لا نسلم ان الحكم وهو الاباحة العقلية ثابتة فيه ولا استظلال
ونحوه واجاب عنه فى المطالع بان المراد بالتمثيل والا فهو بعينه محل النزاع فى الاذن
فيه لا انه قياس وعندى ان هذا الكلام اوهى من بيوت العنكبوت واما ثانيا فلانه لا يلزم
من ثبوت الحكم وهو الاباحة فى الاصل ثبوته فى الفرع لجواز وجود الشرط الحكمى فى الاصل
دون الفرع او وجود مانع منه فى الفرع دون الاصل واما ثالثا فلان المعدان غير
غير دال على العلية على ما سيأتى لجواز ان الله تعالى ونحوه واما رابعا فلانا لا نسلم خلوه
عن المفسدة غايته انا لا نعلم فيه مفسدة ولكن عدم العلم بالشيء غير العلم بعدمه لجواز
ان الاصح خلوه عن المفسدة مطلقا بل عن مفسدة ذات امارة وهو بحسب
منها عقلا لا المفسدة الاصلية فانه لو قرب تحت الجدار المايل مجتنب عنه لقيام الامارة
وتحت المستقيم الغير غير مجتنب عنه لعدم الامارة ولان الاصح له قائم فى التحرير
ينجب الحال والحرمة وهو خلاف المذهب **الثانى** انه يستحسن من العقلاء التنفس فى
الهواء اكثر مما لا يحتاج اليه الحيوة ومن رام ان يقتصر على قدر الحاجة بحيث لا يلحق
الزيادة يعد من السفهاء ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن المفسدة ولا حرج
فيه على المالك **الثالث** ان الله تعالى خلق الطعوم فى الاجسام فلا يخلو من حكمة
والا لزم العبث وهو محال عليه تعالى وذلك الغرض يعود على عبيده قطعا لاستحالة النفع لدى
الضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا فهى مخلوقة لنا تفقهنا وانتفاعنا بها تلذذا او
اغتذاء واجاب عنه الحاصل بانها خلقت لا لغرض سلمنا الغرض لكن لا نسلم الحصر فيما ذكرتم
وفيه انه مبنى على مذهب الاشاعرة من ان الله تعالى خلق الاشياء لا لغرض وهو باطل عقلا
وسمعا **الرابع** لو لم تكن مباحا لكانت حراما لعدم القائل بغيرهما وحينئذ تكون منهيا
عنها فيجب الزجر عن القبيح وهو خلاف الغرض **الخامس** انه تعالى حكيم لطيف بعباده
فلو كان المفروض واجبا او حراما لوجب على الله تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته تعالى
تعريفهم الحسن والقبيح فيما لا يدرك بالعقل ضرورة ونظرا فلما انتفى المنع الشرعى والاذن
الشرعى دل على انه مباح وفيه كلام **السادس** انه تعالى اعلمنا انه نافع لا ضرر فيه وذلك
ليستلزم الاذن فيه اذ لو كان مانعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الفرض

وفيه

وفيه اشكال **السابع** لو كان حراما لكان مكلفا بتركه ولا اطلاع للمكلف عن التكليف لا
بشرعها العرفى ولا عقلا لفرض انتفائهما **واحتج** المانعون فى الذريعة بانه نفع
خال عن مضرة عاجلة او اجلة فله صفة المباح ولانه يحسن الاقدام عليه كما نعلم بان
ما فيه ضرر خال عن كل منفعة يقبح الاقدام عليه والعلم بما ذكرنا ضرورى كما نعلم بقبح
ما له صفة الظلم وحسن ما له صفة الاحسان والانعام فلاحظ وتفكر **واحتج** القائلون
بالحرمة بوجوه الاول ان ذلك تصرف فى ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب عنه
اولا منعا لانا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن فى مثله معلوم بالعقل
كما لا يستظل بجدار الغير فانا نعلم قطعا انه فى ذلك واما ثانيا فبانا لو سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان التصرف فى ملك الغير مطلقا حرام بل انما هو فيما يتضرر به المالك
وهو هنا منتف عن التصرف الثانى بقياس الغائب على الشاهد وذلك ان التصرف
فى ملك الشاهد بغير اذنه حرام فكذا التصرف فى ملك الغائب بغير اذنه حرام قياسا
على الشاهد والجواب الفرق بين الاصل والفرع فان الله تعالى لا يتضرر بالتصرف فى ملكه
بخلاف الشاهد فانه ربما يتضرر بالتصرف فى ملكه بغير اذنه هذا مع ان فى حجية القياس كلاما
الثالث انه غير عارف الا على الحرام بعدم الحكم ولا نسلم ان المباح ما لم يمنع عنه بل ما
اعلم فاعله انه لا حرج عليه اقدم او احجم والا كان فعل البهيمة مباحا والجواب عنه معلوم
مما ذكرناه فلاحظ وتعقل **واحتج** القائلون بالوقف بوجوه الاول ان احكام الشرع متلقاة
من الخطاب الشرعى وحيث لا شرع فلا حكم الثانى ان اردتم انه لا حكم بالحرج فى الفعل والترك
فمسلم وان اردتم بالاباحة خطاب الشارع بعدم الحرج فى الفعل والترك فلا شرع
فرضا فان اردتم حكم العقل بذلك والمفروض انه لا حكم للعقل فيه لحسن او قبح
بالقياس الى حكم الشارع وهو معنى حكم العقل بحسنه وقبحه فانتهض نكم الاباحة فيه
فيما نقضه منكم ولكن الكلام مع اهل التحريم بان يقال لهم ان اردتم خطاب الشرع بالحرمة
فلا شرع الحاضر والثالث انا لا نسلم انها محرمة ولا نسلم انها محرمة ولا الاباحة بل عدم
الحرمة اعم من الاباحة لجواز عدم الحكم والجواب عنه **واحتج** النافون للحكم بوجهين الاول ان
الحسن والقبيح شرعيان وقبل الشرع لا حكم الثانى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا نفي العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب والحرمة والجواب عن الاول ان
الحسن والقبيح شرعيان وقبل الشرع لا حكم الثاني في قوله تعالى وما كنا عقليان وعن الثاني
بما تقدم ولان العقاب لازم للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه
اعني الوجوب الشرعي لا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الاية على الاباحة ولا توقف لعدم منافاة
العقاب لشيء من ذلك اجماعا فنقض واحتج الفريقان على بطلان مذهب الاشاعرة بوجهين
الاول ان الحكم فيها بعدم الحكم فيها متناقض واجاب عنه الحاصل بانا لا نسلم
سلب مطلق الاحكام عن الافعال فيلزم التناقض بل الاحكام الخمسة الشرعية فلا
تناقض الثاني انها اما ان تكون محرمة او لا تكون فتكون مباحة ولا واسطة بين النقيضين و
اجاب عنه الحاصل بانها ليست محرمة ولا نسلم بالاباحة حينئذ بل بعدم الحرمة لم من الاباحة
لجواز عدم الحكم والله اعلم خاتمة بين الاصوليين تعريف الاجزاء وهو في اللغة الكفاية وعن
الجوهري اجزاني اي كفاني وقد اختلف في تعريفه اصطلاحا والمشهور انه اداء المكلف
العبادة على وجه يسقط ما هو مطلوب منه ويتعين به فلذلك يكون لو فعل المكلف الفعل
على وجه مستجمعا للشرائط المعتبرة فيه وبه قال المحقق ابن سعيد والعلامة في النهاية والامام
الرازي في المنتخب والبيضاوي في المنهاج والعبري واحمد بن اسحق الاسفرايني وقال في
وفي التهذيب الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به فهو لم
يعرف الاجزاء بل عرف المجزي وقال بن ابي الفتح وقال ستار من الناس منهم القاضي عبد
الجبار بن احمد المعتزلي انه سقوط القضاء واعترض عليه الامام في المنتخب لما حاصله
ان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيمن يموت في اثناء من المكلف اذا اتى بالفعل
مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزي هنا فافهم واجيب
عنه بان المسقط للقضاء هاهنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق حينئذ على الفعل
انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي وقيل هو اسقاط القضاء واعترض على اصل بوجهين
احدهما ان القضاء بامر جديد وعدم ذلك الامر وثانيهما انا نعلل سقوط القضاء
بالاجزاء والعلة غير المعلول وهذان الاشكالان اوردهما الامام في المنتخب ايضا على
من قال انه سقوط القضاء ونقله القرافي في اصيغتها قال فالظاهر هذا الكلام انه فيه

موجب لان الدعوى اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو انما ثبت المغايرة بين عدمي الا
الاجزاء والقضاء فان ثبت المغايرة في غير محل النزاع لان الاتحاد بعدم الاجزاء والقضاء واذا
ثبتت المغايرة فقد بطل لازم الاجزاء بعدم القضاء فيبطل الاتحاد لانتفاء لازمه انتفى
وقيل الاجزاء هو سقوط الامر وفي التحصيل اجزاء الفعل هو ان يكفي الاتيان به في سقوط
التعبد به فهو قد جعل الاجزاء هو الاكتفاء بالاتيان لا الاتيان بما يكفي وسوى بعض معلل له
بان الاكتفاء هو معلول للاجزاء ومن هنا قال العلامة في النهاية لو فسرنا الاجزاء بالاكتفاء بالفعل
في سقوط القضاء اندفع الشك لان وفي المطارح عن اكثر الاصوليين ان الاجزاء هو
حصول الامتثال به وفي المطارح ايضا ان المحقق ان الاجزاء هو سقوط التعبد عند الاتيان
بالمامور به وفي المطارح ايضا عن القاضي عبد الجبار ان من وصف العبادة بكونها
مجزية هو انه لا يجب قضاؤها وهذا باطل لان كثيرا من العبادات لا تقتضي ولكنه لم تكن
مجزية كصلوة الجمعة والعيدين اذا اختل بعض شرايط صحتها فتفكر وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها ان في الناس من جعل الاجزاء بعيدا عن الصحة ومنهم من قال بغير به
الجميع وعكس انا الموصوف به لا بد ان يكون ذا وجهين تضاعف الصحة والبطلان
الا انه لا بد ان يكون في العبادة نفسها بخلاف الصحة والبطلان فانهما يقعان فيها
وفي المعاملة وثانيها ان من الافعال ما يكون على وجهين او وجه يترتب على احدهما
ما لا يترتب على الاخر كالصلوة الجامعة للشرايط والاركان فانها توصف بالاجزاء
اذا كانت مستجمعة لتلك الشرايط والاركان وتوصف بعدم الاجزاء اذا لم تكن كذلك
ومنها ما لا يكون الا على وجه واحد واستشهد بتمثيله لمعرفة الله تعالى الشراكة ورد الوديعة
فان معرفة الله بالاجزاء ولا بعدمه لان رد الوديعة ان تحصل ردها الى من يجب الرد عليه
منها فقد حصل صورة الطلب والرد لا فرق حينئذ فلا يمكن وصفها بالاجزاء
ولا بعدمه وفي القاعدة مع المثال نزاع اما الاول فلان ما لجهة واحدة فقط انه وجه
مفهوم الاجزاء على اختلاف التعريفات فهو مجزي والا فلا واجاب عنه في المطارح بان
المراد بعدم تحقق الاطلاق وان وجه المفهوم او بان المعنى بالجهة شرعية فقط وهو لا
تنفك عنه لا يوصف بعض افراده بالاجزاء والبعض الاخر بعدمه لان الكلام حينئذ مقارب

للجهة الشرعية فالكل يجزئه بخلاف الجهتان ولم تحقق مع طول منها فانه يوصف بعض افراده
بالاداء وهو ما قرنه بالشرعية وبعضها وهو ما لم يقرنه بها لا يوصف به التقسيم انتهى واما الثالث فى
فلان الشارع عين وجوب معرفة الله تعالى على وجه مخصوص فان حصلت معرفته على هذا الوجه
فيجزيه وان لم تحصل على هذا الوجه فهي غير مجزيه فعدم تصوير الاجزاء فى المعرفة عنده انه بالهى
مثل الصلوة والصوم فى الاجزاء وعدمه هذا مع ان المعرفة ليست من افعال الجوارح وهذا التقسيم
للافعال والجواب ان المراد بالفعل ما يشمل افعال القلوب كالنية والمعرفة وافعال الجوارح
كالصلوة والحج وغيرهما انتهى ومن ثم اكثر الاصوليين يمثلون الفعل الذي ليس له الا وجه
واحد بالمعرفة ورد الوديعة وترك التمثيل بالوديعة بعضهم كتاج الدين الارموى فى الحاصل
وغيره فى غيره زاعمين انها تكون ذا وجهين وذلك لان المودع اذا حجر عليه لسفه او جنون فانه
لا يجزى رده على المودع بخلاف ما اذا لم يحجر عليه وحينئذ فيلزم من هذا ان ردها يحتمل الوقوع
على وجهين وقد ناقشناه فى بعض كتبنا الاصولية بان الكلام فى مفهوم الوديعة من حيث انها
وديعة هل تكون ذات وجهين ام لا لا من حيث عروض امراض للمودع وقد ناقشناه فى المختلف فتكلم
مخاصمة بين الاصوليين فى تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال الارموى فى الحاصل الاداء هو
الاتيان بالعبادة فى وقتها المعينة لها ولا يكون مسبوقا باداء مختل وهو حاصل المنية وقال
القرافى فى شرح المنتخب الاداء ايقاع الفعل فى وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت
وفى التهذيب الاداء هو الاتيان بالواجب وبه قال المنهاج ونقله عن محصول الامام
ومستصفى الغزالى ومرصاد البيضاوى واعترض على الاول والثانى بانه اذا
استوجر شخص ليقضي عن الميت فى وقت معين فانه لا يسمى اتيانه به فى ذلك الوقت اداء
وعلى الثالث بنقضه بخروج النوافل الموقتة فى الاوقات المعلومة فان الاتيان بها فى
فى وقتها اداء وقد اخرجها بقوله هو الاتيان بالواجب والجواب عن الاول انه
يسمى قضاء للقضى عن الميت وعن الثانى فان تسمية اتيان النوافل بالاداء مجاز وهنه التوقال
واما القضاء فقال الارموى فى الحاصل هو الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها المعينة وهو
حاصل المنية وقال الامام فى المنتخب القضاء فعل الفائت عن وقته المحدود اعني ضمنه
القرافى فى شرح المنتخب بوجه منها ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يقصد لهما الشرع

اوقاتا

اوقاتا معينه فان ايقاعها فى اوقاتها لا تسمى قضاء منها قول القرافى ان الحج على الفور لا يكون عنه
الحج بعد تلك السنة قضاء ومنها اذا قلنا ان الامر على الفور فى اللغة لا يكون قاضيا للمأمور
الى الزمان الذى يلى زمان ورود الامر قضاء فى كل من هذه الوجوه بحث نعرفه اذا نظرت ما
تقدم وبحث ان الامر للفور ولكن عند القرافى ما على هذا التعريف التفويض هو بالامر لورود القضاء
الاداء ايقاع الفعل خارج وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت وفى التهذيب
هو الاتيان بالواجب بعد وقته المضيق او الموسع وبه قال المنهاج ونقله ايضا عن المحصول
والمستصفى والمرصاد واعترض على الاول والثانى بانه اذا استوجر شخص ليقضي عن ميت فى
وقت معين وما اتى بالواجب عن الوقت المعين فانه لا يسمى قضاء وهذا الاعتراض سبق لمحى جمال
الدين الجرجانى وعلى الثالث بنقضه بان القضاء كما يكون فى المندوب والعلم جرا وفى ذلك
على الغالب فان القضاء غالبا يكون فى الواجب هذا مع انه نقل عن مالك انه لا يقول بقضاء
المندوب الا فى ركعتى الفجر الى الزوال وعن جمال الدين الجرجانى انه قال ويستفاد من كلام
المحصول ان القضاء انما يطلق على فعل المطلوب الذى فاته وقت الاداء ثم الحق به ما يجب وقته
مع انه فعل من اول الصوم حيض وصلوة النجس يسمى القضاء فتحقق واما الاعادة فقال الحاصل
هى الاتيان بالعبادة فى اوقاتها لكنه مسبوق باداء مختل وهو حاصل المنية وفى التهذيب
فعل الواجب ثانيا فى وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل وعليه الجمهور المنهاج ونقله عن
المحصول والمستصفى والمرصاد ايضا وعليه لو فعل بعد خروج الوقت خلل وقع فى فعله فى
وقته يقال له اعادة وهو لا يتم على مقتضى هذا الحد والجواب انه يسمى قضاء وتسميته اعادة
لغة لا اصطلاحا وفى المطالع انما فعل ثانيا على نهج الاول فى الاداء او التدارك نقص او
او زيادة ثواب وقيل هى بان يفعل ثانيا فى الوقت المعقول شرعا لتدارك نقص فى
الاول واعترض عليه بانه ان اريد فعله فى وقت الاداء فينتقض الحكم باعادة القضاء وان
اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص القضاء وايضا ينتقض العكس
باعادة الحج والوضوء مع عدم النقص فى الاول وقيل هو ما فعل فى وقت الاداء ثانيا
لخلل وهذه الحدود بعضها متباعد وبعضها متقارب وبعضها متداخل فلاحظ وتدبر
وهاهنا امور ينبغى التنبيه عليها احدها ان العبادة التى لا يكون لها وقت معين

لا توصف بالاداء والقضاء كالتسبيحات وثانيها ما اصطلح العضدي الاعادة قسما من الاداء و
اكثر الاصوليين على خلاف ذلك وهو الحق عندنا وبه قلنا في المختلف وقلنا في بيان النسبة
بين هذه الاقسام الثلاثة نحو مما اشار اليه ابن الحاجب في المنتهى قال بعد ذكره تعريفها فاذن
الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا
باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت
فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون
القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد
منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر انتهى فتنبه مخاصمة بين الاصوليين في بعض
افراد الواجب المضيق كفعل المأمور به اذا كان مضيقا وتركه المكلف لا لعذر فهو عاص
اتفاقا وان كان لعذر كامتناع الاداء عقلا كالجنون والنوم او شرعا كالحائض فانه لا يعد عاصيا
فان فعله بعد خروج الوقت فان كان ذلك الترك لا لعذر فانه يصدق عليه اسم القضاء
حقيقة وفاقا للعلامة في النهاية بل وفاقا لكافة العلماء وان كان لعذر كصوم الحائض والمسافر ففيه
خلاف في اطلاق القضاء عليه اما انه حقيقة او مجاز فقيل انه قضاء حقيقة وعندي انه مجاز لان
العادة لا يكون القضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء اما مع عدم الاداء اما مع عدم الوجوب
لاستحالته عقلا كالنائم او شرعا كالحائض فلا لانهما غير مخاطبين بشيء في ذلك الا ان ال
ومن هنا قال بعض الفضلاء الحائض تقضي الصوم ولا يجب عليها الاداء لانه حرام وما هو حرام
لا يجب فتدبر مخاصمة بين الاصوليين في بعض افراد الواجب الموسع عما لم يكن وقته
العمر اذا اخر المكلف الواجب الموسع مما لم يكن وقته العمر كوقت الظهر مثلا مع ظن عدم
السلامة فاتفق بقاؤه فالحق عندنا انه عاص وفاقا للمحققين ومنهم التهذيب
ومنية اللبيب ومختصر المنتهى وشرح العضدي لان المناط الظن وقد حصل وبه قلنا
في المختلف وتمسكنا بمسلك فيه عليه بانه ان لم يجز تأخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز
فلا بأس ثم بتحقق الجائز والموت فجأة لا يتصور معه عصيان اصلا وقيل انه عاص في مثل
هذه الصورة وغلطناه في المختلف وان اخر مع ظن الهلاك ومات كان عاصيا وفاقا
للتهذيب ومنية اللبيب وظاهر الحاصل واليه صرنا في المختلف ونقل في المطارح عليه الاتفاق

لنا

لنا ان الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه والتكليف بالفرع دائر مع الظن فتعين
عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تأخيره عنه وبه تمسك في المنية واعترض عليه بان
هذا ليس بلازم لفساد صلوة من صلى متوجها الى القبلة في نفس الامر مع ظنه ان القبلة
في صوب اخر وكذا من صلى متوضيا بالماء الواقع مع اعتقاده انه ليس بمتوضئ فانه بعد ان
قام الدليل على ان المكلف متعبد بظنه ومراعات الواقع غير ملحوظة لا يلتفت الى
والا فنقول لو قطع بذلك وهو على خلاف ذلك في الواقع الم يكن متعبدا باعتقاده فتدبر
اما لو اخر المكلف الفعل الى الوقت الذي ظن فيه الموت ولم يمت فكان الوقت باقيا
ايضا هل يكون عاصيا بذلك التاخير ام لا قلنا في المختلف بحصول العصيان لانه مكلف
بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه فكان بتاخيره عاصيا ويحتمل العدم لان بقاءه في
ذلك كشف عن خطاء ظنه فلو اتى بالفعل والحال هذه هل يكون اداء او قضاء فيه
خلاف والحق عندي انه اداء وفاقا للجمهور وبه قال ابو حامد الغزالي وقيل انه
قضاء وبه قال القاضي ابو بكر قال العلامة في التهذيب وليس هذا بجيد لظهور
بطلان ظنه وظاهر الحاصل والمنية الوقف لنقلهما الخلاف بدون اسنادهما موافقة او
مخالفة والصحيح الاول لان بانه لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما
كان قبل حصوله والصحيح الاظهر بانه تعين وقت الفعل بسبب غلبة ظنه والا
لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان
قضاء ومن شرح المنية التوقف لنقلها الخلاف بعينه فلاحظ وتعقل مخاصمة
بين الاصوليين في بعض افراد الواجب الموسع ما وقته العمر اذا اخر المكلف الواجب
الموسع مع ظن السلامة فصادفه الموت فلا عصيان عليه قطعا كما ذكرناه انفا ولو
ظن الهلاك فلا عصيان اجماعا وليس بعد اداء اتفاقا وان اخر مع ظن الهلاك
ولم يشتغل بالواجب الموسع فهو عاص بالتاخير اتفاقا لكن لو اتفق انه عاش
بعد ذلك ثم اتى بذلك الفعل الواجب بعد ان تبين له خطاؤه هل يكون اداء او قضاء
فيه خلاف والحق عندي انه اداء وفاقا لكثير من الناس منهم صاحب التهذيب والمنهاج و
المطارح والمنتخب والحاجبيان والشيرازي والابهري وبه قال الغزالي واخترناه

في المختلف وحكي عن المحصول والمرصاد والمستصفى ونقله العلامة في النهاية عن
الجمهور وقيل انه قضاء وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني وظاهر الحاصل والمنية التوقف
لنقلهما الخلاف بدون اختيار وقول **لنا** وجوه **الاول** ان الاصل بقاء جميع الوقت
للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للمعصية بالتاخير تغير هذا الاصل
وكذا لا يلزم وجوبه الا بلزوم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت
من غير عزم على عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء **الثاني**
انه كان لم تبق هذه الواقعة حكم لما حدثت هذه الواقعة فكيف يحدث لها حكم آخر
فلما انكشف له بطلان ظنه زال حكم الظن الحادث فيبقى كما قبل الظن **الثالث**
ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره الكبير في سورة والعصر واما سليمان لكان الله تعالى رد
له الشمس مرة وقال الرسول مرض فاجر به ورأسه في حجر علي حتى تغربت فردها
حتى صلى وردها مرة اخرى وكذا اتفق لعلي فصلى الظهر في وقته وهذا يدل على ان
الصلوة الثانية فاتت وكذا صلوة امير المؤمنين ع فردها الله تعالى الشمس لها حتى
اوقع صلوتيها اداء هذا الرد في حكم المذهب واما ثانيا فاعل الخارق للعادة غير
معتبر في اصطلاح الاطلاق فلاحظه وتفكر **واضح** القاضي على القضاء بانه تعين
وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا وفيه اشكال
من وجوه احدها منع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه وان
الحكم بذلك لو استمر الظن والمعتبر من الظن ما لم يظهر خطاؤه فان من اعتقد ال
انقضاء الوقت ثم ظهر خطاؤه واتى به في الوقت فهو اداء اتفاقا ولا اثر لاعتقاده
فيكون هذا ايضا اداء لصدق تعريف الاداء عليه وكيف يصح ان يسمى القضاء
بفعل فعله في وقته وثانيها ما سلمنا العصيان لكن لا نسلم انه قضاء لان العصيان
لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء ولا اصل بقاؤه على ما
على ما كان وثالثها انه يلزم على القاضي جواز تاخير هذا القضاء عن الوقت بناء
على عدم وجوب القضاء على الفور وهو باطل اتفاقا ورابعها ما ذكرناه في المختلف
ولا اعلم انه لنا ولغيرنا وهو ان القاضي ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث

معه في المعنى وان اراد ثبوت القضاء فهو ضعيف جدا بل هو باطل لو اوقعه في وقته المقدر
لم يفتها الموجب لكونه اداء وربما هو الا انه قبل حصول الوقت اذ لم يبق منه الا مقدار
الفعل فانه حينئذ يجب عليه الاتيان به ويعصي بالتاخير فلو اخره وظهر بقاء الوقت
فانه يوقعه اتفاقا ولا اثر للعصيان بالتاخير في كونه اداء وخامسها كبعض المتأخرين وهو
انه يلزم من عصيان المكلف بتاخيره الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على
الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك الوقت قضاء ولا قائل به فالطارح
وليس هذا الا بلا حجة فان العصيان هنا ليس باعتبار تضيق الوقت بل لترك الوجوب
وبدله وهو ما شرحناه في المختلف **تنبيه** الحق عندي ان الخلاف واقع فيما وقته
العمر وغيره وفاقا لشرذمة من الناس وينقل في المطارح الكتب الاصوليين فلم الحاجبي
على الفرق حيث قال لخلافا فيما وقته العمر فيه اولا لانه لا دليل على هذا الفرق فيكون
تحكما ومن هنا قال البهائي في [illegible] ما قال وظاهر العلامة انه مات في [illegible] عاصيا
تفريق الحاجبي تحكم ولما ثبت انا لنقض بالموسع الذي وقته تمام العمر واجاب عن ذلك بان
في الموسع الذي وقته العمر لجواز التاخير بلا وقت اذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب
اصلا واما ما في [illegible] ما قاله السيد الشريف من ان الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره
مشكل فانما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا فلو جاز فاما
مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجأة الا انه يأثم بالحالين واما بسلامة العاقبة
فيلزم التكليف بالمحال كما عرفته ومن هنا يتقرر بعدم الفرق لا نقض للدليل الدال
على جواز التاخير في وقته ليس تمام العمر واما الحاجبي لما اختار الفرق بينهما توجه
عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر الذي **تتمة** بين الاصوليين في ان
صلوة النائم وصوم الحائض مثلا قضاء لوجود سبب الوجوب فيهما كالدلوك
للصلوة والشهر للصيام او اداء لتحقق الوجوب فيهما او لا والحق عندي الاول
وفاقا للحاصل والتهذيب ومنية اللبيب وقال بعض الفقهاء بالثاني وخطاؤه في المنية
قائلا بان الحائض مثلا مأمورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وتحقيق
هذه المسألة ما ذكره جماعة منهم الحاصل والتهذيب والمنية من ان الفعل لا يسمى

قضاء الا انه اصل سبب وجوب ادائه ولم يؤدى وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق
معه وجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها بعد يكون
قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون
لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة
عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام
عنها في حالة حيضها ممتنع شرعا ان كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع
او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم مقدمه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم
منه ممكن عقلا وشرعا او كالمريض اذا علم برأه قبل الزوال الا ان المسقط الصوم عن
المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض استنادا اليه
فجميع هذه الاقسام قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كما في الصلوة والثاني
الصيام ورب الوجوب كذا في المنية وهو حاصل مع غيره تقرير مخاصمة بين الاصوليين
في تعريف السبب قال العلامة في النهاية والسبب يطلق في اللغة على ما يكون التوصل
به الى مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا لامكان التوصل به الى المقصود وفي الشرع
هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي
وعن المستصفى ان السبب ما يضاف الحكم اليه ونيط به الجامع للتعلق به من حيث
انه معرف للحكم وعليه والآمدي كصاحب مخاصمة بين الاصوليين في تعريف العزيمة
العزيمة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
بالضم وعزيمة وعزما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى ولم نجد له عزما اي
جزما وعن القاموس هو ارادة الفعل والقطع عليه او جد في الامر وعزيمة من عزائم
الله تعالى حق من حقوقه وعزائم الله تعالى فرائضه واولو العزم من الرسل الذين
عزموا على امر الله تعالى وقد اختلف في تعريفها اصطلاحا والاخير يختص بما في
الحاصل انه الفعل الذي لا يثبت الا بوجوب وكان سما سليما ذهب اليه صفي في
النهاية انها عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى وما هو خط من غير مانع وفيه
انه اشتمل على ما يدل على الترديد والجواب انه ترديد في الحد لا في افراد الحد الممنوع

هو

هو الثاني لا الاول وفاقا في التهذيب هي ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي وعليه جرى
في المنية وفيه انه اشتمل على اللفظ المشترك هنا الجواز لاطلاقه على الاذن شامل
الاحكام الاربعة وعلى الاباحة التي هي مستوى الطرفين والجواب انه يجب لرفع القرينة
اجماعا والقرينة هنا انه لم يقل احد ان الاباحة من افراد العزيمة وفي التحصيل هي ما جاز
فعله وان لم يوجد المقتضي للمنع وفي شرح القرافي على المنتخب للصواب ان السؤال
والمختصر الكبير لابن الحاجب ان العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى ونقل القرافي
عن المنتخب والحصول ان العزيمة ما هو جائز لا الا انه مع عدم قيام المانع منه
ثم اعترض عليها في شرح المنتخب قائلا يلزم منه ان يكون اكل الطيبات ولبس الناعم
من العزائم في الشرع وبعيد اصطلاحا باعتبار ترتيب الشرع وفتاوى العلماء وعلقه المصري في
نهاية السؤل في هذا النقل معيبا ان الذي في الحصول هكذا الفعل الذي يجوز للمكلف
الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة هذا لفظه وهو مذكور في المنتخب ايضا مثله فهو قد
ذكر الفعل الذي يجوز جنسا في التعريف لا الجائز وفي المنهاج تعريف ذكره ناه في المختلف
فلا حظو تعكو تنبيه بعض الحدود اقتضى دخول الاحكام الخمسة في العزيمة كالمنهاج وفيه قال
وبعضها اقتضى دخول الوجوب والندب والكراهة والاباحة كالتهذيب والتحصيل وبعضها اقتضى
دخول الواجب والمندوب كما في شرح القرافي على المنتخب وبعضها اقتضى دخول الواجب
فقط كما عن المستصفى والاحكام ومنتهى السؤل والحق هذا اشار المصري في نهاية السؤل
فان حد العزيمة في المنهاج يدخل فيه الاحكام الخمسة والامام فخر الدين في الحصول وغيره
جعلها تطلق على الجميع ما عدا الحرام فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز والقرافي خصها
بالواجب والمندوب لانه حيث قال وحدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي
ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام ومنتهى
السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير انتهى مخاصمة بين
الاصوليين في تعريف الرخصة وهي في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص الغراء اذا
تابع وسهل الشراء كما في النهاية وفي الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد ومن ذلك
رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بسكون الخاء وعلى ليتنصفها واما الرخصة بفتح الخاء

فكلي بعضا منها فهو الشخص الا اخذ بما كان له الاسم و اختلف في تعريفها اصطلاحا والاجود
عندي انها ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم لم النفي ولا الاثبات معا في الاصل كما
كالاكل والشرب لا يسمى رخصة واستقر به بعض الفضلاء والظاهر ان العلامة في نهايته وهذا الحد
للرخصة المطلقة الشاملة للفعل والترك وقيل في حد الطلاق ايضا انها ما ابيح للمكلف مع قيام
ما يقتضي المنع منه وما في الرخصة الحاجبية فقيل للتقريب الرخصة هي الجائز فعله مع قيام المقتضي
للمنع منه وبه قال في المنية وفي الحاصل هو الحكم الذي لا يثبت الا بموجب ولكن معارض لحكم المثبتة
المضطر وقال القرافي في شرح المنتخب الرخصة هي جواز الاقدام مع اشتهار المانع منها وفي
التحصيل هو ما جاز فعله وجب المقتضي للمنع منه وفي المنهاج وهي الحكم الذي ثبت على
خلاف الدليل لعذر ونقل القرافي عن المحصول والمنية ان الرخصة هي جواز الاقدام
على الفعل مع قيام المانع واعترض عليه في شرحه على المنتخب قائلا بانه يلزم عليه ان الحدود
والتعازير رخص في الشرع لان مكرم الانسانية مانع منها وكذا العبادات واجتناب المحرمات
والشبهات لتكليف الانساب والطاهر الجانية الحرج فانها موانع قائمة من هذه الاحكام ولا
يسميها احد رخصة وغلط المصري في نهايته في هذا النقل موهما انه في المحصول والمنتخب فان النقل
جنسا كما ذكرناه انفا عن بعض اصحاب الراي بذلك الرخصة عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما
قال العلامة في النهاية وفيه تناقض وليس هذا الحجية لعدم اجتماع حكمين في وقت وقيل الرخصة
هي ما رخص فيه مع كونه حراما واعترض عليه بان فيه تناقضا ودورا اما التناقض فلان الترخيص
مشتق من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل هي ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب
المحرم واعترض عليه بانه غير جامع لان الرخصة تكون بالفعل وتكون بالترك كاسقاط صوم
رمضان او الركعتين عن المسافر واجاب عنه انه حد الرخصة الخاصة لا المطلقة كما قد جرى
عليه في المنية من هنا قال بعد تعريف الرخصة الخاصة ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقة بحيث
تتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه انتهى وههنا
امران ينبغي التنبيه عليهما احدهما الرخصة قد تجب كتناول المضطر فان استيفاء المهجة
وحفظ النفس واجب وقد لا يجب كحفظ الكفر للمكره كما في الحاصل واما في المنية فقد تنتهي الرخصة
الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقد تكون تركا كالصوم باسقاط الركعتين

من الصلاة الرباعية في السفر انتهى فنقول تخاصم بين الاصوليين في دلالة الالفاظ
على معانيها هل هي بواسطة الوضع او بواسطة مناسبة ذاتية طبيعية والحق عندي انه من قبيل
الواسطة الطبيعية الذاتية في وضع الالفاظ مع ان الواسطة هو الواضع وفاقا للمشهور في
عالمهم الحاصل والتحصيل والمنتخب والجامع والنهاية والتهذيب ومنية اللبيب والتحصيل
العلوية والوسيلة الرضوية والمطارح ومختصر الحاجبي وشرح العضدي والمبصرة في
المختلف ونقل في النهاية عن المحققين وذهب اليه عباد بن سليمان الصيمري وعن ابن محمود
الشهرستاني الحان دلالة الالفاظ على المعاني بواسطة المناسبة الذاتية وبه قال بعض
المعتزلة واهل ... بالاكراه علم الحروف وحكى سيف الدين الآمدي صاحب الاحكام انه ... على
وساطة المناسبة الذاتية والوضع معا وههنا امور ينبغي عليها احدها في ماخذ اللغة
وتعريفها وهي مأخوذة من لغي يلغي اذا لهج بالكلام فهو كلام لفظ وضع لمعنى وقيل وهذا
الحد شامل للمفرد والمركب واعترضه في المنية بان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا
تحته وفي هذه الافكار بحث وعن القاموس اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم والجمع لغات
ولغى لغوت تكلم كرضي ولغي لهج به والمراد باللغات الفاظ باعتبار اقوام مختلفين
فتفكر وثانيها ان معنى قولهم دلالة الالفاظ ذاتية ان كل لفظ يدل على معنى لا بد ان يكون
بينه وبين ذلك المعنى مناسبة ذاتية بحسبها اختص اللفظ به دون ارادة معنى اخر كالقصم
بالقاف الموضوع للكسر بابانة والفصم بالفاء الموضوع للكسر ايضا لكن بدونها وفي النهاية حكي
شارح الجامع ان بعضهم كان يدعي انه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما يسمى اذغاغ وهو
من لغة البربر فقال اجد فيه يبسا شديدا اي اراه اسم الحجر وهو كذلك ... بعدها حكي صاحب الجامع
عن عباد انه قال ... ويشترط مناسبة اللفظ للمعنى ووضعه له واختلف النقال عنه في مراده
من هذه العبارة فقال شيخ منهم انه اراد ان المناسبة حاملة على الوضع على وفقها فيحتاج
اليه وقال الشيخ الاخر انه اراد انها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج الى واسطة
الوضع كما هو مذهب الجمهور ويدرك ذلك من خصه الله تعالى به كما في علم القافة ويعرف
غيره منه وهذا هو الذي صححه الاصفهاني عن عباد وحكم القرافي شرح المنتخب بصحته ونقل منها
ان من المشاهير كصاحب المفتاح فقد حاول بين الجمهور وبين عباد فقال لمعنى قولهم دلالة

للالفاظ الذاتية ان كل لفظ يدل على معنى لابد ان يكون بينه وبين ذلك المعنى مناسبة ذاتية لاجلها
دل اللفظ على المناسبة اذ لو امتنع لا بوضع وانا اذا وضع لفظ لمعنى لا ينفك عن المناسبة لم يكون
ماعيا لها بين الالفاظ والمعاني كما في الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين
والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حين يبين وغير ذلك مما ذكرنا طويلا
نقلناه في البحر المحيط وهو مستقل في حجه فلاحظه وتعقل لنا وجوه الاول انه اللفظ لو دل
بالذات لفهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية واللازم باطل بالاجماع و
مثله الثاني لو دلت الالفاظ بالذات لفهم كل احد لامتنع اختلافها باختلاف الامم في
الاصقاع والازمان والواقع خلاف ذلك الثالث انا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا
لفظ الكتاب لمعنى الدار وبالعكس لاصح ذلك ولدل اللفظان على ذلك كما دلنا في اللغة الرابع
لو دلت الالفاظ بالذات لامتنع نقل اللفظ من معنى الى اخر بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق الا
المعنى الثاني ويلزم منه امكان المنقول والكلام ثبوته والفرق بين هذا الوجه وبين الذي
قبله ظاهر الخامس لو دل اللفظ بالذات لم يثبت مجاز اصلا لانه يمتنع حينئذ ان يدل
اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول
بالغير وثبوت المجاز معلوم من مذهب الفقه وردها وورد بان القرينة لا تمنع الدلالة وان منعت
الارادة فالفرق بينهما ظاهر وفيه اشكال السادس لو دل بالذات لامتنع جعل اللفظ
مشتركا بين الشيء ونقيضه او ضده مع انه صحيح كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود
والابيض الملازم انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او ضده فاما ان يدل في ذلك
الاصطلاح على الثاني دون الاول وهو باطل لانه تخلف ما بالذات عنه وهو محال او فيهما
اذ امتنع تخلف ما بالذات فانه لا يلزم من عدم الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح
وبسبب هنا لو وضع عدم الدلالة مطلق ليحصل تخلف ما بالذات والجواب انا نقول
ما بالذات لا يتخلف عن المحال وذلك لا يتخلف بحسب ذلك الاصطلاح حيث كون
الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك في وضع هجر المعنى الاول وادعاء ان مثل
ذلك ممكن وان انكاره مكابرة كما فعله بعضهم وبينه اليه ما سعى وهو باطل ايضا لان ما
بالذات لا يتخلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسبا

اباها

اباهما فيه لنا لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية بالنظر الى النقيض او الضدين باعتبارها
تحصل الدلالة والجواب عنه ان دلالته على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الآخر فضلا عن الآخر
لاختلاف ما بالذات فتفكر واحتج الضميري بوجهين الاول انه لو تساوت الالفاظ
بالنسبة الى المعاني ولم تكن هناك مناسبة تقتضي ارادة هذا المعنى الخاص من هذا
اللفظ الخاص لم يعلم المراد لعدم المقتضي للتخصيص وحينئذ فاما ان لا يخصص لفظ بمعنى
اصلا وهو باطل قطعا او يلزم الفساد في الاوامر والنواهي لعدم العلم بالمعاني المقصودة لله
للشارع من الالفاظ المذكورة التامة او يخصص لفظ بمعنى ولا مخصص سوى المناسبة
الذاتية والجواب عنه لا نسلم حصر المخصص بالمناسبة الذاتية بل هو الواضع او خطور المعاني
بالبال وتبادرها عنده كما لا الالفاظ الثاني لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه
لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب عنه من وجهين احدهما بمنع الملازمة
فان الواضع ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه
مع ان حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن فان المخصص هنا ارادته من غير نظر الى مرجح
البتة كما حقق في محله وان كان هو البشر كان المخصص هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت
بالبال دون غيره كما في الالقاب وفيه ان تعلق الارادة باحدى المتساويين دون الآخر من دون
مرجح داع مستلزم للترجيح من غير مرجح واجيب بان الممتنع هو الترجيح من غير مرجح لا الترجح
من غير مرجح ثبت في محله واللازم هو الثاني لا الاول والفرق بينهما واضح في هذا الفرق
اشكال وثانيهما للقرافي في شرح المنتخب وهو انه يكون ذلك لمرجح نظري ولا ضروري كالجزم
بان تحرك المغناطيس بجذب الحديد لمرجح لا علم بالضرورة ولا بالنظر فلعل الحال ما نقله مرجح
من هذا القبيل والحجة كلام لنا بي تتمة بين الاصوليين في تعيين الواضع فذهبت طائفة
الى ان الواضع هو الله سبحانه وتعالى وانها توقيفية وبه قال ابو الحسن الاشعري وابو
بكر ابن فورك الحكم والظاهرية وداود هم وجماعة من الفقهاء ونقله في الجامع عن
الجمهور وفي شرح القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين وغيرهم وذهبت البهشمية واتباعهم
واكثر المعتزلة وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية وبعض بعض فقال باصطلاحية
البعض وتوقيفية الآخر لكنه اجمل في اطلاق ونقله في المطالع عن ابي اسحق الاسفراني

واصحابه وبعض اصحابه لكنه قال ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف من الله سبحانه وتعالى
وبعضهم عكس فقال ابتداء اللغات بالتوقيف من الله والاصطلاح قطعا والباقي كذلك لكن الباقي
محتمل لكونه توقيفيا او اصطلاحيا ومن الناس من ذهب الى ان الواضع آدم عليه السلام
وذهبت جمهور المحققين من الاصوليين الى التوقف في الحكم باصل الاقوال المذكورة وهو
الحق عندي وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وابو حامد الغزالي وابو عبد الله الرازي وابو
منصور ابن علي وعليه جرى التحصيل والمنخول والمنهاج والجامع والعضد والتوسيط واقتضاه
ظاهر الحاصل والمنتخب والتهذيب ورعاية ما بين القاضي العاص وحكي عن المحصول ونقله في
الحصول والنهاية عن المحققين وفي المنية عن اكثر محققي المتأخرين وفي الجامع عن كثير من
العلماء واليه صرنا في المختلف وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول معنى كونها توقيفية اعلم حيث
العضد ان معنى كونها توقيفية ان الله سبحانه وتعالى وقف عباده عليها وعلمهم ان هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى وطريق العلم عندهم سبيله من التوقيف الا لمن وهو الحاصل
باسرنا ما بالوحي الى بعض انبيائه ام بخلق اصوات في بعض الاجسام بان تدل من يسمعها من بعض
عباده عليها او بخلق علم ضروري في بعض او بالاهل والثاني او بالثاني والثالث او بالثالث و
الاول او بالجميع وحصره استظهره شارح الجامع او توقيفيا اذ المعتاد في تعليم الله تعالى دنع الاول
ان خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريق واحد وخالف في هذا القول خلق كثير و
ثانيها ان معنى كونها اصطلاحية انما وضعها المخلوق واحدا كان او جماعة وذلك بانهم اتفقوا
على وضع هذه الالفاظ المعروفة المتداولة بين الناس لمعانيها ثم عرف الواضعون لها
المصطلحين عليها بغيرهم ذلك بالقرائن والاشارات والتكرار كما في الاطفال يتعلمون المعاني
بترديد الالفاظ الموضوعة لها مرة بعد مرة مع قرينة الاشارة وثالثها قد اختلف في المراد
من التبعيض على راي من اطلق التبعيض فقال الاستاذ الاسفرايني هو ان ما يقوي به الاصطلاح
الاصطلاح من القدر الضروري من الالفاظ توقيفي قطعا والباقي اصطلاحي قطعا والباقي
اصطلاحي قطعا وهذا هو المشهور عن القائل بالتبعيض كما ذكره الحاصل والعلامة
في النهاية وغيرهما وذكر الحاجبي والعضدي والسيفي وفي الجامع وشارحه انه اراد ان
القدر المحتاج اليه في التعريف للغير توقيفي قطعا لادعاء الحاجة اليه وغيره محتمل لكونه

توقيفيا

توقيفيا او اصطلاحيا ورابعها في بيان محل النزاع الحق عندي في هذا الكتاب كما افترقه في
المختلف ان النزاع في الظهور لا في تعيين الواضع في القطع على تعيينه وقد نقلت في بعض كتبي
الاصولية ما نصه ان كان النزاع في الظهور في تعيين الواضع في القطع على تعيينه وقد قلت
في بعض كتبي الاصولية ما نصه ان كان النزاع بين القوم في تعيين الواضع على سبيل اليقين
والقطع فالامر مشكل او كل واحد من هذه المذاهب ممكن عقلا والادلة الدالة على
تعيين الواضع ضعيفة جدا بل هي مدخولة فلا يمكن الاعتماد عليها على القطع وحينئذ فالحق التوقيف
وان كان النزاع في الظهور لا في القطع فالحق قول الاشعري وقد سبقنا الاصحاب الى هذا
فقالوا ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضي ومتابعوه وان كان هو الظن
فالحق قول الاشعرية في مختصر الحاجبي وشرح العضدي ان كان النزاع في الظهور فالظاهر قول
الاشعرية منصور وخامسها قال العلامة في النهاية بعد ابطال الحجج واذ قد ظهر ضعف الخلافين
اي التوقيف والاصطلاح بما بينه والاقرب التوقيف ولم يظهر احدهما فلذلكن التوقف
نتخير في كل واحد منهما فان كان التوقيف قويا انتهى وفي المنية الحق ان كلا من المذاهب المذكورة
محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود وفي غاية ما حصله الفاضل المعاصر ولا
ظهور لبعض هذه على بعض وفيه ان كان النزاع في تعيين الواضع على سبيل القطع فهو كما
قاله وان كان النزاع في الظهور فالاظهر قول الاشعرية وسادسها الحق عندي ان النزاع
في جميع الالفاظ كلية كانت كالانسان والحيوان وما شاكلهما او جزئية كالاعلام الشخصيات
استفيد الاخلاف لبعض مشايخنا المعاصرين حيث انه استظهر ان النزاع في الكليات
واما الجزئيات فلا نزاع عنده انها من موضوعات البشر وفيه ان البشر استعملوها بعد ان
وضعها الواضع وعرفوا عليها وسابعها ينبغي ان نعلم ان النزاع غير مختص بلغة العربية
بل ولا بلغة دون اخرى بل في جميع اللغات وثامنها هل كانت هذه اللغات كلها في زمن
آدم ام لا اقول ذكر الفخري عند تفسيره قوله تعالى ومن آياته اختلاف السنتكم
الآية المشهور ان المراد كما خلق الله تعالى من اجناس المحدثات جميع اللغات المختلفة
التي يتكلم بها وتعادم الان من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكانوا اولاد آدم يتكلمون
بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرقوا ولده في نواحي العالم غلب على كل واحد منهم لغة معينة

من تلك اللغات وطالت المدة حتى يتبع اماعداها من اللغة بهذا السبب في تغيير الالسنة و
تناسيها لا ريب ان الملائكة والجن كانوا يتكلمون قبل ادم عم فلذا انه يحتمل ان يكون الواضع هو الله او
يحتمل ان يكون المخلوق قبل ادم عم ولم يتعرضوا لهذه الصورة والظاهر ان الخلاف المذكور
جار فيها وعاش بها الى [illegible] هذه النزاع ولا ثمرة تترتب عليه فتامل ان كنت في
ريب من ذلك لما تعرض الادلة وعدم دليل اصيل عليه في التعيين منها واحتج القائلون
بالتوقيف بوجوه الاول قوله سبحانه وتعالى وعلم ادم الاسماء كلها فالاسماء كلها معلمة من عند
الله تعالى بالنص والافعال والحروف ايضا لعدم القائل بالفصل ولان الافعال والحروف ايضا
اسماء لان الاسم ما كان علامة والتمييز من تصرف النحاة لا من اللغة ولان التكلم والمحاورة بالاسماء
وحدها اما متعذر او متعسر والجواب عنه من وجوه ذكرناها في المختلف فمنها انه لم لا يجوز ان
يكون المراد التعليم الالهام كما قال الله تعالى في حق داود عليه وعلمناه صنعة لبوس لكم لا يقال
التعليم ايجاد العلم وايجاد العلم بالاسماء يدل على ان ادم عم هو الواضع لانا نقول التعليم فعل يترتب
عليه حصول العلم عادة ثم يتعلم ولو كان معناه ايجاد العلم لما صح ذلك ومنها ان المراد من الاسماء
الصفات والعلامات مثل كون الفرس للكر والبقر للحرث الى غير ذلك ولا اصطلاح
هذا الحل لاستدلال واعترض عليهم بان تعليم الحقائق والخصائص لا يتصور الا ان يكون
هناك الفاظ يحصل التعليم بها واجيب بجواز ان يكون تعليمها الخلق من غير توسط
الالفاظ ومنها ان المراد من تلك الاسماء ما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم عم
واجيب بان الاصل عدم وضع سابق ومنها انه لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها
لاحتمال التعليم معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم عم اوغيره وضع لكل اسم من تلك الاسماء
لمعان اخر متعددة بحسبه تعدد هذه اللغات ومنها انه اريد بالاسماء في تلك الزمان اسماء الحق
في زمانه من غير جامعة ولا العرب لم يعرف ومنها انه يجوز ان يكون ادم عم قد نسيها اولم يعلمها الاولاده
فعرفت بعد ذلك باصطلاح اولاده كيف وضع هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات و
منها ان المراد بالاسماء محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام كما روي ان ادم عم
لما رأى مكتوبا على العرش هذه الاسماء الخمسة قال سال الله تعالى اي خلقهم خلق هؤلاء فقال
الله تعالى انهم من اولادك ولولاهم لما خلقتك فنقل الحسد في قلب ادم عم اثم توسل بهم عم

ربه

ربه بهم فتاب الله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات ومنها انه يجوز انه اراد مسميات الاسماء وحذف
المضاف ومنها ان ما يفعله العبد منسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل
بعد الاصطلاح يكون مستندا اليه تعالى فيصح اسناد التعليم اليه وفيه كلام مذكور الثاني
انه سبحانه وتعالى ذم قوما في اطلاقهم اسماء بغير توقيف في قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عدا ماسمعوه توقيفا لم يحسن هذا الذم
والجواب ان الذم ليس باعتبار التسمية لا غير بل باطلاق الالهة على الاصنام مع اعتقاد تحقق
المعنى المسمى فيها الثالث العمومات كقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء
علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات والجواب ان المراد ما ورد في الكتاب
لا تفريط فيه سلمنا لكن المراد ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا ان المراد انه يتبين كل شيء
لكن جاز ان يكون تعليم اللغات ممن تقدم وكذا باقي الايات الرابع قوله تعالى ومن اياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والالسنة الظاهرة غير مرادة لعدم اختلافها
ولان بدائع الصنع في غيرها ابلغ والحوائل في جعلها على اللغات الصادرة عن الالسنة
واجاب بعضهم بان اللسان هي الجارحة المخصوصة [illegible] باختلافها [illegible]
اللفظ [illegible] تقارضهما [illegible] مخارج الحروف والقدرة عليها [illegible] صحيح [illegible]
العلاقة [illegible] اللغة من وجهين احدهما ان استعمال اللسان [illegible]
المعلوم [illegible] من غير [illegible] اللغة صادرة عن اللسان ليس لاختلاف [illegible] اللغات صادرا عنه
لكن المجاز [illegible] اللسان [illegible] الثاني ان
في هذه الاية [illegible] بخلاف ما قلناه قال بعض الفضلاء وتقرير المعترض لها انه
اضعف ادلتهم على التوقيف بوضع اللغات وهو غير مخلص [illegible] ايضا فان اقتدار الله تعالى
ايانا على وضع ليس بمختلف وانما المختلف اوضاع اللغات ومنها [illegible] الى
دليل عقلي وهو انه لوكانت اللغات اصطلاحية لاحتيج في التخاطب بوضعها الى
اصطلاح اخر من لغة او كتابة ويعود الكلام فيلزم الدور او التسلسل
في الاوضاع وهو محال فلا بد من الانتهاء الى التوقيف والجواب ان الاصطلاح لا يستدعي

تقدم اصطلاح اخر لجواز ان يعلم المصطلحون المصطلحين غيرهم ويعلم كل منهم اصحابه
ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهم من غير تسلسل السادس عقلي كما بينا وهو
لو كانت اصطلاحية لارتفع الامان عن الشرعية لجواز تغييرها بالاصطلاح واجيب انه لو تغيرت
لاشتهر ذلك واعترض عليه بالنقض بوضع بعض الاسلام كالاقامة ورفع اليدين في التكبير فانما وقع
التغيير فيهما ولم يشتهر واجاب عنه الحاصل بالفرق فان اللغة من الوقايع العظام فلو تغيرت
لاشتهر تغييرها بخلاف افراد الاقامة ورفع اليدين فانها ليست من الوقايع العظام و
لكن الكلام طويل في هذا المقام في المختلف فلاحظه وتدبر واحتج القائلون بالاصطلاح
بوجهين الاول قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ودلت الاية على سبق الوضع
على الرسالة ولو كانت اللغة توقيفية لتاخرت عنها اذ التوقيف من الله تعالى انما هو
على لسان رسله فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغة على الاخر والجواب لا
نسلم توقف التوقيف على البعثة لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري بان الالفاظ
وضعت لكذا وكذا ولا حصر لحصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية
واعترض عليه بان هذا خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفة الظاهر
مخالفة توقيفية قيل ويمكن دفعه بان يخلق العلم الضروري في الذين الفوا لرسولهم وهو
معتاد دون ان كان خلقه وخلافه في غيره غير معتاد وفيه كلام الثاني انه لو كانت توقيفية لكان
اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا فان كان الاول فاما ان يكون
ذلك العلم خالقه في عاقل او غير عاقل والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا
لان العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم فان العلم بصفة مسبوق بالموصوف
لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل و
التالي باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة
واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا الا بتوقيف سابق
ويكون ما تسمعه موضوعا بازاء معناه اي طريق وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الاصطلاح وهو المطلوب والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يخلق الله تعالى العلم
الضروري في العقلاء ان واضعا وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى هذا لا يكون

العلم

العلم بانه ضروريا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الله معلوم الوجود بالضرورة لبعض
العقلاء ويحصل في حقهم بطل التكليف قلنا بالمعرفة اما بسائر التكاليف فلا وفيه كلام
وقد ذكرناه في المختلف اجوبة تحسنه عن هذه الحجة فلاحظه وتعقله واحتج
الموقفون بانه لا سبيل الى واقع به بان الاصطلاح لا يستحق الا بان يعرف كل واحد منهم
صاحبه في ضميره فلا بد من المحتاج اليه في تعريف اصطلاحها لتوقف على اصطلاح سابق
عليه وهكذا فاما ان يرجع الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما باطل
وفيه انه يدل على الجزء الاول من الدعوى اعني كون الضروري منه تعالى ولا دلالة فيه على
الجزء الاخر اعني كون الباقي اصطلاحيا من البشر والجواب عنه ان العمدة عندهم اثبات
الجزء الاول واما الجزء الثاني فيدعون فيه البديهة ويقولون انا نعلم ضرورة ان الناس
يحدثون في كل زمان الفاظا موضوعة لمعان لم يكن قبل ذلك مستفادة منها والجواب
عن دفع الدور والتسلسل هو الجواب عن اول دليلي اهل الاصطلاح فتذكر خاتمة
بين الاصوليين في ان اللغة هل تثبت بالقياس ام لا والحق عندي ان اللغة لا تثبت بالقياس
ولا يقال الناس مطلقا وفاقا للقفال والنهاية ومختصر المنتهى وشرح العضدي ويحكى عن
الاسعد في التقريب وعن القاضي وامام الحرمين واليه صرنا في المختلف وذهبت طائفة
الى الاثبات مطلقا وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وابو بكر بن شريح وابو اسحق
الشيرازي وفخر الدين الرازي وعلي بن ابي هريرة وجماعة من الفقهاء وجمهور اهل
العربية ومن الناس من قال تثبت اللغة بالقياس لكن ذلك بالحقيقة دون المجاز و
توقف الجامع وشارحه وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان محل النزاع
من الالفاظ ما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب وسيبويه ولا خلاف لاحد
في ذلك اصلا لانا بالنظر الى اسماء الاعلام قد وضعت لمعان توجيها فلا صورة للقياس
فيها لعدم تحقق بعض شروطه اذ لابد فيه من جامع يكون علة باعثة وهي منتفية وكذا
بالنسبة الى الصفات لانها موضوعة للفرق كالعالم المتميز عن غيره بذلك لان اطرادها
واجب نظرا الى تحقق معنى الاسم فان معنى العالم من قام به علم فاطلاقه على كل من قام
به علم يكون بالوضع لا بالقياس اجماعا ومن الالفاظ ما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل

هل اللغة تثبت بالقياس ام لا

ونصب المفعول لانه فضلة بعد ظهور قانون استفيد من وضع اهل اللغة فلا يكون رفع هذا
الفاعل على رفع ذلك الفاعل حملا لاخلاف بينهم في ان مثل هذا لم يكن من اثبات اللغة بالعلة
بالقياس واما الخلاف في اسماء وضعت لمعان لكنها مستلزمة لمعان في محالها وجودا
وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للعصير من العنب
في الشدة المطربة المخمرة على العقل ومثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر
من العنب في الشدة على العقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته
للسارق من الاحياء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط لمشاركته في ايلاج
الايلاج المحرم وثانيها ما لا يستقل العقل به بالجزم باحد طرفيه من الايجاب والسلب لا
يجوز اثباته الا بالنقل كاحوال الله تعالى وعذاب الاخرة على راس من لم نشاهده وثالثها
ما يستقل العقل بالجزم به ويتوقف عليه ثبوت النقل لا يجوز اثباته الا بالعقل كوجود الباري
تعالى ووجوبه ما يستقل العقل بالجزم به ولا يتوقف ثبوت النقل عليه كاثبات الرؤية
فيجوز اثباته بكل من النقل والعقل وخامسها لا ريب ان العقل المحض لا يجدي نفعا في
معرفة اللغة لظهور انها امور وضعية فلا يستقل العقل بادراكها الا انه لا ريب في اثباتها
بالعقل بمزيج النقل واما كون النقل طريق مستقل بدون مدخل للعقل ففيه نظر مرضنا
به في المختلف وهو ان صدق المخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وهو عقلي لا يعرف بالنقل
لاستلزامه الدور او التسلسل فالطريق حينئذ هو المركب منهما وتمام الكلام هنا في
المنية وعندي فيه اشكال وسادسها الحق عندي انه يمكن تحقق القياس في الالفاظ اللغوية
وان ما يثبت به وما افتى به بعضهم في ذلك مكابرة ومحض عناد وتشكيك كما به في ذلك كتشكيك
السوفسطائية ومسئلة كرها الحلي رحمه الله تعالى وتوهم تعدد الاصل في الاستدلال ولجعلها
مسئلة برأسها لكن عنها ها هنا على حدته فنقول لنا على عدم اثباتها بالقياس وجوه
الاول ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه
يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة
والاجدل والاخيل وغيرهما مما لا يحصى فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما
الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا

يجب

يجب الحكم بوضع اللفظ للمعنى بغير قياس اذ قيام الاحتمال فيه مسلم بالاتفاق على هذا
الدليل اعترض الحاجبي في المختصر وشرح الثاني ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لمسكر
كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر من العنب خاصة كان
التعدي الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلق الاحتمال فلا ترجيح على التساوي فلا
يدل على احدهما دون الاخر الثالث ان اثبات اللغة بالقياس مبني على حجية القياس
واعتباره والاصل عدم حجيته سوى ما قام الدليل كما سياتي في محله انشاء الله تعالى وليس
هذا منه ولنا على عدم ثبوتها بالعقل ان العقل لا يحكم الا بوجوب واجب واستحالة
مستحيل وجواز جائز اما وقوع احد الجائزين فلا يستقل العقل بوضع الالفاظ في
اللغات من هذا القبيل فتفكر واحتج القرافي في المحصول بانه لو كان اثبات هذا
القياس مظنونا لما يقبل اذ ليس هنا مظنة عمومية يعمل وان كان معلوما فما
مستنده لا نقل من اهل اللغة في جواز ذلك ولا من الشرع ومسالك العقل ظاهرة
لنظر فيه مخصوص في الاسامي واللغات فان قاسوا على القياس في الشرع فتحكم لان
مستند ذلك التنصيص بالنص بين هنا مستند هذا القياس ثم اطلقوا على ان البنج
لا يسمى خمرا مع كونه مخمرا وان سموه فليسم الفار قارورة لمشاركتها القارورة في هذا
المعنى فتعقل المثبتون بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دائر مع الوصف
في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضي الظن بالعلية وبوجود الاسم في الفرع تبعا لوجود
الوصف فيه واجيب عنه بالمعارضة على سبيل العقل بانه دائر مع المحل لكونه ماء
العنب ومال الحلي رحمه الله في التهذيب الى انه معين لما ذكره ثم والمعنى جزء العلة فلا
يستلزم كذا في مختصر المنتهى وشرح العضدي القياس يثبت شرعا فيثبت لغة
اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران
او الجواب لا نسلم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع الحقيقة هنا الاجماع على حجيته
او ذلك مع الاجماع ولم يتحقق هنا الثاني ان الناس يقطع وشارب النبيذ
يحد وكذا اللائط من غير ورود شرع فيهم بل بمجرد القياس في الاسماء ومن المعلوم
من مذهب الشافعي انه اوجب قطع النباش وحد شارب النبيذ لمجرد ما ذلك ذاك

الا لذلك والجواب عنه اما اولا فلانه ورد الحكم بذلك على كل سارق وعلى كل مسكر فلا يكون
هذا من القياس في شيء واما ثانيا فلا نسلم انه قاس على السارق وشارب الخمر قياسا شرعيا في الحكم لا
لانه يسمى سارقا وخمرا بالقياس في اللغة **الرابع** قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه
كما دل على القياس الشرعي دل على القياس اللغوي والعبور التجاوز فالقياس تجاوز الامر لانه
عبور من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا نظر وقد تقدم ما يرشد اليه والجواب عنه من وجهين منها المنع من كون الاعتبار
المجاوزة بل هو الاتعاظ فلا يقال المستعمل للقياس انه معتبر فقد يرد **خاتمة** بين الاصوليين
في ثبوت اللغات بالتواتر الحق عندي ثبوت اللغات بالتواتر والاحاد بطريق الاستنباط
وفاقا للمشهور وبه قال التهذيب والمنية وانكر بعضهم ثبوتها بالتواتر ونازع في اثباتها بالاحاد
وطريق الاستنباط وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان طرق الوضع وقد
اشار اليها الارموي في الحاصل فقال لما كان شرعنا متلقى من القرآن والاحاديث وكانا
عربيين فلا بد من تعلم العربية وتعلمها اما بالعقل او بالنقل او بما تركب منهما والعقل
لا مجال له في اللغة لكونها الالفاظ والنقل اما متواتر او احاد فبقيت طرق التعلم
ثلاثة النقل المتواتر والاحاد والمركب من العقل والنقل واعترضه القرافي في شرح
المنتخب قائلا يمنع الحصر لا بالتواتر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة والاحاد
المحصل المفيد للظن سواء كان جمع جماعة او واحد ويخرج عن القسمين جمع او واحد اذا
افاد العلم بالقرائن وليس متواترا لانتفاء العدد ولا احادا لانتفاء الظن فيتعين
ثانيها في تعريف الاستنباط وذكر مثال وهو المركب من نقل بحيث يستنبط العقل
منها حكما لغويا كالاستثناء من الجمع المعرف بلام الجنس فانه قد نقل عن اللغة
صحة الاستثناء من الجمع المعرف كذلك ونقل عنهم كون الاستثناء اخراجا لما يتناوله
اللفظ فيستنبط العقل من هذين النقلين عموم الجمع المعرف فيحكم به لانه
لو لم يكن عاما متناولا للكل لما جاز الاخراج او فرد اثنين قال الصفي لو بدلت
المقدمات الثانية ونحن عليها الاستثناء اخراجا بقي لهم احتمال ما دخله الا
الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليها لكان اظهر فيصير المعنى
يجوز الاستثناء من الجمع ولا كل ما دخله الاستثناء فهو عام لان الاستثناء اخراج

ورده

ورده البعض بان الكلام في الاستنباط وهو مبني على الطفرة فلا ثانيا سببه ما هو من قبيل
الانتاج فلا فائدة فيه وما هو من قبيل الكبرى ومنها مع انه ما اشتهر نقله عن ائمة اللغة وفي شاه
في المختلف فيتعلق وثالثها قد اضطرب الكلام في هذا الذي لف في محل النزاع فهو في صدور المسالة
يدل على انه ممكن تحقق التواتر بل هو متحقق لكن لا تثبت اللغة به في الاستدلال يدل على
عدم امكان تحقق التواتر في الالفاظ اللغوية كما ستراه فمقصود **لنا** انا نعلم بالضرورة استعمال
كلمات في الازمان حتى في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كالسماء والارض والحر والبرد والماء والهوى اي
وكالرفع مع الفاعل والنصب مع المفعول والجر المضاف اليه والقدح في هذا القسم من الالفاظ
كقدح السوفسطائية في الضروريات غير مسموع بل اكثر الالفاظ اللغوية وردت
الينا بالتواتر وبالضرورة وما ثبت بنقل الاحاد يفيد الظن والعمل بمقتضى الظن واجب
بالاجماع فلا وجه للمنازعة فيها فلا حظه ونقل **واحتج** الذي انفرد بعدم الثبوت بالتواتر
بوجهين الاول انه تطلع في بعض شيء من اللغات وذلك لان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن
واستعمالا فيما بين المستعملين لفظ الله تعالى وقد اختلف فيه فمنهم من زعم ان لفظه لفظ
سريانية واصله لاها فعرب بحذف الالف والحاق دخال لام التعريف عليه فصار الله ومنهم
من جعله عربية ثم اختلفوا فقيل انه عربية جامدة فهو موضوع واضعها ستخصيصا وهو احد
قول سيبويه من انه من قبيل العلمية غير مشتق فلا يجوز نزع اللام منه ثم اختلفوا فقيل
انه موضوع للذات الموصوف بصفة الالوهية وقيل موضوع للذات مع الصفات
وقيل انه عربية مشتقة ثم اختلفوا فمنهم من قال انه مشتق من اله على وزن عبد يعبد
واصله اله ومنهم من قال من وله يوله اذا تحير واصله وله ومنهم من قال بانه من لاه يليه اذا
ارتفع واصله لاه وكذا اختلف في الصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق
ان الصلوة مأخوذة من الصلوين وهما عظما الورك فانه نظر ان بعض اجزاء الصلوة يوجد
حالة رفع الورك كتب سماها به وهو غريب وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي ووضع العموم
الا انا نقول مع شدة الحاجة الى التعبير عن ذلك كله واذا كان الظاهر حالة ذلك فكيف الخفي
واعترض القرافي في شرح المنتخب قائلا بانه لا يضر اختلاف العلماء في المراد بلفظ الايمان
والكفر والصلوة ونحو ذلك لان تعلق الامارات بالمعاني ليس محسوسا وانما حظ

التواتر سماع اللفظة اما ما هي المراد بها فلا وكذلك اصطلاحهم في الاستقاقات لان الاشتقاق
ليس محسوسا فان حظ السمع ان يسمع صوتا لجوهره المعينة اما ان احدهما ماخوذ من الآخر فلا بل
ذلك امر راجع الى العقل ثم نقول الثاني ان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك
غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة في النحو واللغة والتصريف وان علمنا حصول الشرط في زماننا
فانا لو سمعنا هذه الالفاظ من اهل التواتر لكن لا نعلم حالهم انهم سمعوا من اهل التواتر ام لا
وكذا الحال في سمعهم والى الاصل التواتر في الوسط شرط وهو غير معلوم فلم التواتر حاصل لا يقال
اخبرنا من شاهدنا بانهم جمع التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول
وايضا لو تغيرت في الزمن بان يحدث وضعها لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا هذا
لانهما وانما يكون في امور مهمة عظيمة وتغير اللفظة الواحدة او الالفاظ ليس من الامر العظيم فيشتهر
وينقل واما ثانيا فلانا كل من سمع لغة معينة من غيره لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر
بل انما يتعلمها بالاستناد الى استاد او كتاب مصحح وليس وضع اللفظ اقوى من الامور العقلية
التي يشتهر نقلها ويتوافر الدواعي عليه ولما سكت فهي منقولة بالكلمات الفاسدة والاوزان
الموجه المختلف الجارية في زماننا مع ان تغيرها وسببها وزمان تغيرها غير معلوم
لنا فنقول الثالث انه اشتهر ان هذه اللغة انما اخذت عن جمع محصور كالخليل وابي عمرو بن
العلاء والاصمعي وابي عبيدة والشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر
فلعلهم غلطوا في نقل لغات او سهوا وبعد ذلك فلا ثقة بهذه اللغات واجبنا في المختلف
عن هذه التشكيكات بوجوه منها ان كلامك هذا يقتضي فساد تحقيق ماهية التواتر في الالفاظ
ولما سلمنا ان اللغة تثبت او لا تثبت لحقيقة فمن يراد والعمل بما في دفعه انه لما كان اثبات
اللغة به متوقفا على تحقيق ماهيته وهي منتفية صح لان يقول ذلك وقد علمت ان السالبة
لا تستلزم وجود الموضوع ومنها انا لا نقول ان جميع الالفاظ او اكثرها تثبت بالتواتر
بل يكفي ذلك في طائفة منها ولا ريب في وجود الفاظ كذلك لا يتطرق بنا شك ولا يختلجنا
ريب وانكارها مكابرة صرفة ومحض عناد وهذا كلفظة الشمس والقمر والانسان ونحو
ومنها ان اللغة اذا لم تثبت بالتواتر فبان لا تثبت بغيره من الآحاد والمركب منه ومن النقلي
بالطريق الاولى ويلزم من هذا عدم ثبوت الاحكام الشرعية فنقول واضح على عدم ثبوتها

بالاحاد

بالآحاد وبان الآحاد لا تفيد الا الظن ومعرفة القرآن والسنة تتوقف على معرفة اللغة والنحو
والتصريف فاذا كانت مظنونة كان مدلول القرآن والسنة ظنا وهو باطل بالاجماع وثانيهما ان
خبر الواحد انما يفيد الظن اذا سلم عن المعارض والطعن والقدح في الفاظ وهي منتفية هنا فان
اجل ما صنف في النحو كتاب سيبويه واجمع كتاب صنف في اللغة كتاب العين واما سيبويه
فقد طعن فيه جماعة الكوفيين والمبرد من البصريين مع فضله وقدح الكوفيين في كتب بعضهم
واما كتاب العين فقد طعن فيه كل اهل اللغة واورد ابن جني في الخصائص بابا في قدح اكابر الادباء
بعضهم في بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر افصح من لغة اهل المدر وضعف القدح في الكوفيين
وبابا اخر في الغريب جعل الاذن ابن احمد الباهلي وروى عن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسمعاها
اليها وهما من اكابر رواة اللغة وساعدهما المازني في قوله ما قيس على كلام العرب فهو
من كلامهم وكان الاصمعي مشهورا بالخلاعة وينسب اليه زيادة الفاظ في اللغة لم تكن وحينئذ فلم
يبق الاعتماد على نقل الآحاد ومن العجب ان الاصوليين اقاموا الدلالة على ان خبر الواحد حجة في الشرع
ولم يقيموا في اللغة التي هي الاصل وكانت يجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم كما
في رواة الشرع ايضا فان الرواة تقبل مع عدم التطرق اليهما بالزيادة والنقصان وقد
حصل هنا اما الزيادة فلما نقل عن رؤبة وابيه والاصمعي والمازني واما النقصان فقد
روى ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت عنه العرب بالجهاد بعد ظهور الاسلام
فلما اشتهر ورجعت العرب الى لغتها اجتمعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هنا
يرجع اليه فلما لم يحفظ الا بالقليل وروى ابن جني عن يونس بن حبيب ابي عمرو بن العلاء
انه قال انتهى ما قالت العرب الا اقله وروي بين في معناه وهو يؤذن بتطرق التغيير واختلاف
الاحداث على اللغة وتعجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه في اليوم خمس مرات وهو تفصيل
الاذان والاقامة والجهر بها بالقراءة ورفع اليدين فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال
اللغات وكيفية الاعراب مع قلة دورها وعدم اشتغالهم بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة
والتابعين واجيب عن هذه التشكيكات في المطارح قائلا الجواب ان من النحو والتصريف
واللغة ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وانها في الازمنة الماضية كذلك كلفظة السماء
والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنييهما الآن في زمن الرسول ونقطع في مثل ذلك يقينا

لجريانه مجرى شبه السوفسطائية ومنها ما يعلم بالآحاد وأكثر ألفاظ القرآن من الأول في نحوه
وتصريفه وقائمة الحجة وأما الثاني فقليل جدا ويتمسك به في ظنيات المسائل لا علمياتها ووجوب
العمل بالظن يثبت بالإجماع والإجماع يثبت بالقسم الأول العلمي وفي حاصل هذا الجواب أجاب
الحاصل بعينه في دفع الإشكالات أشكال تتعلق واضح على عدم ثبوت المركب من العقل
والنقل بأنه لو صح الإثبات بذلك لو لم يجز التناقض على الواضع وإنما يمتنع التناقض إذا كان
الواضع هو الله تعالى وهذا التعيين معلوم فلا يحصل الجزم بالإنتاج فارتفعت الثقة عن هذا الطريق
وأيضا فالإشكالات التي ذكرناها على النقل عائدة هاهنا في المقدمتين والجواب أن هذا الطريق
حجيته إجماعية لأنهم أجمعوا على الاستدلال بهذا الطريق في مباحث النحو والتصريف والإجماع حجة
وفيه أن إثبات الإجماع سمعي وكل سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف وهو إثبات الأصل بالإجماع دائر
وأجاب عنه في الحاصل فلاحظه وتقل خاتمة بين الأصوليين في أنه يجب أن يكون للحاجي لفظ
أم لا الحق عندي عدم الوجوب ووافق القوم فيه الحاصل والتحصيل والتهذيب ومنية
اللبيب والنهاية والمنتخب والجامع وشرحه والتحفة والوسيلة وصححناه في المختلف وحكي
عن المحصول وأصرت طائفة على الوجوب بلا حجة تؤيد ولا برهان متين وهاهنا أمور ينبغي
التنبيه عليها أحدها في بيان محل النزاع لاختلاف بينهم في وجوب وضع ألفاظ بإزاء معان
إذا كانت المعاني محتاجا إليها غاية الاحتياج ليستدل بها عليها وأما الخلاف في المعاني التي
غير محتاج إليها ووقع بينهم في سبب وضع الألفاظ والسبب فيه أن الإنسان الواحد وحده
لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من التعاون ولا تعاون إلا بالتعارف ولا تعارف إلا بأسباب
كحركات أو إشارات أو نقوش توضع بإزاء المقاصد وأيسرها وأفيدها الألفاظ أما
أنها أيسر فلأن الحروف كيفيات تعرض للأصوات العارضة لهواء الخارج بالتنفس الضروري الممدود
من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري وأما أنها أفيد فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند
عدمها وأما ثالثها فلأن الدليل يمكن أن يكون للحوادث بعض كذات الله تعالى وأما الإشارة كالدليل
يمكن أن يكون للجليات لعقلها فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد صارت موضوعة بإزاء المعاني و
ثالثها المعاني قسمان قسم تكثر الحاجة إلى التعبير عنها لكثرة تداولها بين الناس وعلمهم وأدلتهم
لها فيجب في الحكمة وضع الألفاظ بإزائها لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وهو حاصل

الحاصل

الحاصل والتهذيب والمنية ومن شأنه في المختلف بأن القول بوجوب وضع اللفظ في
الحاكمة إلى الخبرة لا معنى له فإن بعض ما تشتد الحاجة إليه من المعاني يمكن أن يعبر بالإشارة
والبعض الآخر بالكتابة فلا تصدق هذه الكلية هذا مع احتمال وهم النفس باللفظ على التعبير
بالإشارة أو بالكتابة بل لعل وجوب التعبير به ندبيا والجواب أولا أن المراد بالوجوب الاستحسان
وفيه أن كلام أن المراد بالوجوب هو الوجوب المصطلح عليه أو الوجوب العقلي أي لا بد منه وأما ثانيا
فبأن المراد بالوجوب المعروف وإنما وجب التعبير بالألفاظ لأنها كافية في التعبير بها عن جميع المعاني
بخلاف الإشارة فإنها لا تفي بذلك كله وأما الكتابة لا تفي بذلك كله وإن كانت تفي بجميع ذلك
لكن لا يستقل أحد بالعلم بها لم تقع عليها وهي لم تعلم للواحد بخلاف الألفاظ ولما كان الواجب على الشارع
مراعاة الحكمة ولا شك أن الحكمة مقتضية لذلك التعبير عن جميع المعاني بالألفاظ وأما الاكتفاء بالإشارة
في بعض الأوقات والمتوسعة كالمتادرات فإنه لا يعرف به لذلك وأما الكتابة فلأنها تختص بمواضع
لا يمكن فيها اللفظ كالمراسيل إلى الأماكن البعيدة وأما الكتابة في الحصن بفلفن سبع فتفكل و
القسم الثاني ما لا يقع تكثر الحاجة إلى التعبير عنه فلا يجب وضع الألفاظ لها فإنه مع الرواج
ومراتب الاستعداد لأنها لا تتفق عند حصول الحاجة مع مراتبها وأنها أضعف إلى غير الوضع الثمانية
فذلك لأن أهل الحساب ستة وضعوا الآحاد عشرات ومئات ثم آحاد الألوف ثم عشرات الألوف
ثم مئات الألوف ثم آحاد الملكوك ثم عشرات الملكوك ثم مئات الملكوك هكذا إلى ما لا نهاية لم
تختص ونحاها ليس الغرض من الوضع إفادة المعاني المفردة لأن إفادتها بها تتوقف تقدم العلم بالله
بالمعاني فإن الألفاظ موضوعة لها ولو استفيد العلم بالمعاني من الألفاظ للمعاني المركبة لا
يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها بل على العلم بكون الألفاظ للمعاني المركبة لا يتوقف على العلم
بكونها موضوعة لها بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة وفاسيها قال
بعضهم واعلم أن الموضوع له أعم من المجازي والحقيقي ثم يراد بالوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى
مطلق لا تعيين اللفظة بإزاء المعنى نفسه كما هو المشهور ولا اعتراف لهذا الكلام بحق تقسيم لنا
وجهان الأول أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية وذلك يوجب أحد الأمرين
إما خلو البعض من الألفاظ وهو المراد ووضع اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال أو وضعه
لما لا يتناهى من المعاني وهو محال أو وضعه لما لا يتناهى مما يستلزم نقله ونقده لما لا يتناهى محال

اما المقدمة الاولى فلان منجملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه منجملة انواع
المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما الثانية فلانه مركب من الحروف المتناهية والمركب والمتناهي يكون
لاشك متناهيا وبه تمسك خلق كثير منهم الى صاحب التحصيل ونازعهم فيه صاحب المطارح بما لا ينبغي الالتفات
نحوه الثاني ان انواع الروائح ومراتب الاستعداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصها تماما ولو وجد وضع
اللفظ بازاء كل معنى لم يوضع لهذه الالفاظ بخصوصها تماما لانه معلوم الانتفاء اتفاقا وبه تمسك التهذيب
فلاحظ وتامل محاكمة بين الاصوليين في انه يجوز وضع اللفظ المشتهر بين الخواص والعوام المتداول
بينهم لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص والاذكياء ام لا الحق عندي عدم الجواز وفاقا للتهذيب والنهاية و
المنية والتحصيل والمطارح والمحصول في المختلف واهل المنطق وابو هاشم الجبائي ومن تلامذه
على الجواز وتوقف الحاجبي وشارحه لنا انه يمتنع عقلا مخاطبة غير الخواص والاذكياء من العوام
بما هو خفي عليهم لا يدركونه فانه يكون بمنزلة من يخاطب بما لا يفهم ادراكه المعاني وهو قبيح من
الحكيم تعالى تمسك المتكلمين الذين اثبتوا الحال فهي الواسطة بين الموجود والمعدوم بان
الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بين الناس بل هي موضوعة بازاء معنى يوجب الجسم كونه
متحركا كما ان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا واما تلك الحالة التي جعلوها معنى يوجب
المتحرك فهي غير معلوم الا لاكثر العقلاء ولكنه يكون اللفظ موضوعا لها بل معنى الحركة الا نفس كون
الجسم منتقلا وقد بيناه في بعض كتبنا الاصولية من وجوه فلاحظ وتعقل قال المحقق الشريف
اما المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كوضع لفظ الحركة بازاء المعنى الذي تسميه
الفلاسفة كما يقول ابو هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا
فالمعلوم من معنى الحركة عند الجمهور ليس الا كون الجوهر متحركا واما انه متحرك بحالة معللة بمعنى
الحركة عند الجمهور ليس الا كون الجوهر متحركا اما ان متحرك بحالة معللة بمعنى الحركة وانها معنى
واقع بالقدر فذلك امر لا يصح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس الا بالدلائل التي تفرد
البراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتفقون
وبا هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل الاسمى
للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لابتداء وضع اللفظ المعنى يتوقف على تقرير
ذلك المعنى كذا ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره وافهمنه العلامة في النهاية

بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه كلها على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها
خفيا عنده الخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه تعالى وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال
ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك
المعنى فاستعملوه في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه اشكال
من وجهين احدهما انه اذا وضعه وهو خفي على الناس غير خفي عنده باعتبار ان لا يخفى عليهم بواسطة
او دعا عليهم ثم نفى الاول يلزم العبث من تعالى والثاني يلزم التعجيز حتى لا يخفى على ذلك
والجواب عنه اما الاول فلانه وضعه لهذا المعنى الخفي لا لحصول علمه بالخفي عليه وبيناه في المختلف
واما الثاني فبانه يجوز ان يكون الله تعالى علم ان هذا المعنى الخفي مما يحتاج اليه بعض عباده
فيضع اللفظ بازائه ويعرفه بالالهام ونحوه ليتعبر وينتفع لا لان الحاجة في […] وثانيهما انه ليس
المراد بين […] المعتزلة اشتهار اللفظ فيمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون
بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نكير دليل على الخفي
دليل على كون معناه ظاهرا جليا فيمنع ان يكون حقيقة خفيا لا يعرفه الا الخواص لان تداول اللفظ
واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه
واشتهر بينهم الكثرة تداولهم واشتهر بينهم فلا يكون خفيا فيمتنع انه قد اجيب عن هذا
الاعتراض في النهاية بجواب ذكرناه في المختلف فلاحظ وتعقل محاكمة فان اللفظ وضع
موضوع للمعنى الذي يحصل في الذهن ويدل على المعنى الذي تحقق بواسطة الى ان اللفظ
موضوع بازاء الصور الذهنية لا الحقائق الخارجية ثم يدل عليها بواسطة تلك الصور
الذهنية وفاقا للحاصل والتحصيل والتهذيب ومنية اللبيب وبه قال الامام الهمام
الرازي الجا[…] وذهبت طائفة الى انه موضوع للمعاني التي رسمته واختاره الحاجبي وشارحه
والتحفة والوسيلة وذهب دالر مصنف الجامع الى ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث
هو هو لا بشرط تقييده بالذهني او الخارجي واستعماله في احد المعنيين من الذهني
والخارجي يكون على سبيل الحقيقة وابطلناه بالمختلف بانه على ما ذكرت يكون
موضوعا للقدر المشترك ولا ريب ان استعمال القدر المشترك في افراده يكون مجازا اذا ارب
منها في المطالع من ان الحق ان اللفظ موضوع بازاء المعاني من غير تقييد بالخارجي

والذهن من الاوصاف الزائدة والذي ذهبت اليه في المختلف ان اللفظ موضوع للمعنى الخ
الخارجية الذهن معا لا على سبيل الاشتراك اللفظي ولا الاشتباه لطول واحد منهما بخصوصه
عند الاطلاق ولا على سبيل الاشتراك المعنوي والا لكان هناك قدر مشترك بينهما وليس كذلك
بل المراد ان كل واحد من المعنيين جزء من مدلول اللفظ فيكون مدلول اللفظ مركبا منهما
فتكون نسبة احد هذين المعنيين الى اللفظ كنسبة يد زيد من لفظ زيد وفيه انه مبني على صحة تركيب
المعنى من جزئين احدهما جزء عقلي اضافي خارجي دون ذهني اضطرارا لفساد والفرق بين زيد
عن يد وبين زيد واضح وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الموضوع له اللفظ لم يوجد
في الذهن باعتبار ادراكه فيه لتحققه في الخارج باعتبار تحققه فيه هذا اذا كان موجودا اما اذا
كان معدوما لا وجود له في الخارج كن من نسيف فلا كلام لما فيه ويحل النزاع في الاول والاصح
لم يحرروا محل النزاع بل كل منهم مطلق ويستدل على ما ذكرناه وثانيها فالحق الطارح من
الالفاظ ما هو موضوع للمعدومات الممكنة اذا الممتنعة فلا تحقق لها الا في الذهن و
ثالثها ان من قال بانه موضوع للخارجي يعتقد انه يكون عما في الاخر فكذا من قال بانه موضوع
للذهني نعتقد متفكن لنا اما في المفردات فلانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة
سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظننا انه طير سميناه به فاذا ازداد
القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى وذلك يدل على ان
الوضع له وفيه ان اللفظ لا يدور مع المعاني الذهنية على الاطلاق كما هو المفروض بل انما يدور
معها على اعتقاد انها في الخارج كذلك وفيه كلام واما في المركبات فلانا اذا قلنا زيد قائم لو
وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صدقا النسبة وليس كذلك بل هو يدل على النسبة
التصديق الذهني ثم ان طابق الواقع فصدق والا فكذب به يتمسك الحاصل ولينتقض
عليه بانه انما يصلح حجة في الوضع النوعي دون الشخصي قال العلامة في النهاية ثانيا الاثبات
فلانا اذا قلنا زيد قائم لم نعن قيامه والا لم يكن لنا بد الحكم به فاذا عرفنا انه ذلك الحكم
صوابا استفدنا به منه على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا
انتهى ودافعنا المخالف بانه لا يلزم من انه لو لم يكن اللفظ يدل على المعنى الذهني لكان اللفظ دالا
على ما في الخارج الخارجي بواسطة المعنى الذهني دلالته على ما هو عليه في نفس الامر

مع قطع النظر عما هو عليه في ذهن المتكلم وزعمه فسلم ولكن هذا الخارج لم يختلف باختلاف
المحصلات فالدوران يتحقق بالنسبة اليه ايضا فلم لا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا
بازائه واجاب عنه في المطارح بجواز اختيار الشق الاول وهو انه يدل على الخارج على ما هو
عليه في نفس الامر بمعنى انه يفهم منه ان الخارج في نفس الامر على ما هو عليه هذا ولا يلزم
من ذلك تحققه في نفس الامر ليرد الكواذب لان المدلول عليه بالدلالة اللفظية قد يختلف
عن الدال وليس هو كالدلالة العقلية التي لا يجوز تخلف مدلولها عنها فلا شك ان مدلول
القضية الكاذبة الخارج على ما هو عليه في نفس الامر لا الخارج في زعمه ولهذا كذب ولو
كان مدلول الخارجية في زعمه فالظاهر انها لا تكون كاذبة والى هذا الكلام اشار صاحب التحصيل
فلاحظه وتعقل مخاصمة بين المنطقيين في تعريف الدلالة المطلقة وهي في اللغة الهداية
تقول دللته على الطريق هديته عليه واما الاصطلاح فالصحيح عندي وفاقا للحاشية
القدامية انها علاقة بين شيئين بها يفهم من الاول الثاني وقيل هي ما يلزم من العلم
بوجود الدال وجود المدلول اما اولا فلانه قد اشتمل على لفظ العلم به وهو مشترك وهو غير
جائز في الحدود واما ثانيا فلانه دوري لان المدلول هو ما دل عليه الدليل فيتوقف معرفته على
على معرفة الاخر وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مطلوب خبري وقيل هي كون الشيء
بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وعليه يرد القسطاس والتقويم والمعيار والتجريد
لما يشمله الترديد وحققناه في منار الانظار بسبعة وجوه ومنها اشتماله على العلم وهو
لفظ مشترك فحده من ان يلاحظ وتعقل هاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
انها جمعها كسب الدال وفتحها لكنها بكسر الدال تستعمل في المحسوسات وبالفتح تستعمل
في المعقولات ونقل عن الصحاح ان فيه دل يدله دلالة بالفتح ودلالة بالكسر ودلالة بالضم
والفتح اعلى وقد نظرت الصحاح فلم اجد فيه هذا الكلام وثانيها بيان انقسام
الدلالة من حيث هي والمشهور عند المنطقيين انه ستة وبه قال في الفوايد
البرهانية والبصائر النصيرية وهي عقلية وطبعية ووضعية لان الدال واحدة من هذه
الثلثة ان كان معها لفظ سميت عقلية لفظية وطبعية لفظية ووضعية لفظية وان
لم يكن معها لفظ بقيت على ستة واحدة واختار السيد الشريف الجرجاني في حواشي المختصر

على التخبيص بناء على ان الطبيعة لا تكون الا قطعية ووافقه القاري في الفوائد وشنع عليه الملا خسرو
لعدم ثبوت الطبيعية في جنس اللفظ ومن امثلته ما صرح به المحقق الدواني لفظ اه تدل على الاوجاع
بينها عند مشاهدة الشرور منها دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وحمرة الوجه
بالمراح و لنا عليهما دلالة حركة النبض الفارة وضعفها على قوة المزاج وضعفه كما هو
يستدل بها الاطباء ودلالة تغير الصوت على ما يناسبه لان هذه الحركة بحسب مقتضى الطبع وقالوا انها
وتعريف العقلية المطلقة وتعريف الثلاثة اما العقلية فهي ما كانت العلاقة بين الدال والمدلول
ذاتية واما الطبيعية فهي ما كانت العلاقة بينهما بمحض جعل الجاعل الاولى التناقض وقد ذكرنا الامثلة
في المنار بلاحظ ونقل العلامة حصر الدلالة اللفظية في العقلية والطبيعية والوضعية استقرائي
عن سعد الدين واما حصر الدلالة في الستة فقد صرح بعض المحققين المحققين انه عقلي الدلالة
هي بالحكم لا على سبيل القطع ان بعضهم الا انما ظنه قال لانه استقرائي وادعى انه
المشهور وعندنا انه عقلي لا استقرائي وبينت في المنار ادلة لاضافات في الجمع بينهما وقد كتب
بعض المنار ان ينبغي ان الحصر العقلي هو الدائر بين النفي والاثبات وقد شاع في المنار [illegible]
نقيضين بالتلازم المساوي بل الحصر العقلي هو الذي يجزم العقل بمجرد النظر الى مفهوم
المقسم والاقسام بحصر مفهوم المقسم في الاقسام والاستقراء في اللغة التتبع ولما كان هناك
تتبع كلامهم نسب اليه وقال انه استقرائي والحصر العقلي يفيد القطع والاستقراء يفيد
الظن وقد قسمها الحصر على ثلاثة اقسام عقلي واستقرائي [illegible] المشهور
ان في الستة القوم يجعل [illegible] الجاعل بمحض الاختيار والحلف في اجزائه وسادسها
بيان الستة [illegible] هذه الدلالات باعتبار الصدق وباعتبار التحقق اخرى وقد ذكرنا هاهنا
الامثلة في المنار ويلاحظ نقل [illegible] ما ذكره البهائي مخاصمة بين الميزانيين في
تعريف الدلالة اللفظية الوضعية والحق عندي انها فهم المعنى من اللفظ عند
اطلاقه وقال العلامة في التقريب هي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم بوضعه
وفي الالواح هي كون اللفظ بحيث متى سمع او تخيل فهم من المعنى واعترض عليها بان الدلالة
المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية [illegible] القضية بالشخص الجزئي وهو [illegible] ينافي
ذلك واجاب عنه في المنار بان [illegible] كونها مهملة في الجزئية [illegible]

هنا

هنا من قال البرهان في الفرائد ومن سمى الايجاب الكلي وبقاته بها الفناكك في نوابغه
على ما المنتسبين من المنطقيين هي الدلالة الكلية لا الدلالة الجزئية المعتبرة عند علماء
البيان فانهم فسروا الدلالة بكون اللفظ بحيث اذا اطلق يفهم من المعنى بالاهمال [illegible]
المستعملين بالايجاب بالحج وهي منه قريبة على علماء البيان فان قيل هي فهم المعنى من
اللفظ عند الاطلاق او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وفيه اما اولا فبان الفهم معلل
بالدلالة فيغايرها واما ثانيا فبان الدلالة صفة باللفظ لما ان الفهم صفة للفاهم لا
اللفظ فتغايرا اذ اجاب عنه العلامة التفتازاني في شرحه الكبير على التلخيص واما ثالثا فبان استعماله
على اللفظ ادلا وهو يجتنب في الحدود والجواب انه ليس تشكيك في اجزاء بل انه يريد بين
الحدين من سلك اه وقيل هي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى من فيه استعمال على
سوى المرئي وهي منه وقد علمته مع الجواب بعينه وقال التفتازاني في شرح الكبير على التلخيص
هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بالنسبة الى العالم بوضعه ومنها ان الفهم
معلل بالدلالة فيغايرها ونقل في شرح المزبور عن البيانيين انهم عرفوا الدلالة اللفظية
اللفظية القطعية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم
بالوضع وفيه كلام من وجوه وقيل هي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزؤه او
لازمه وفيه ان الدلالة عين الفهم لقولهم فهم من اللفظ كذا لانه دل عليه والتعليل يشعر
بالمغايرة واجاب عنه القراني في شرح المنتخب بان التعليل قد يكون في محدود
مع انه عينه فلا يستدل بالتعليل على المسلامة التغاير لانا نقول هذا انسان لانه حيوان
ناطق وهذا جسم لانه مؤلف وكذلك سائر الحدود مع سائر المحدودات فتقضي [illegible] الوضع
هاهنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليعلم الثاني عند اطلاق الاول فعد مخاصمة
عند ارباب الميزان في تعريف الدلالة المطابقية والدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية
اما الدلالة المطابقية فالحق عندي في تعريفها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وفاقا
للمتقدمين وبه قال في تهذيب المنطق وتلخيص المفتاح وفيه ان قيد الحيثية لم يذكر مع كونه
في هذا التعريف وقد اعتبره كثير من رؤساء الفن والا لانتقض تعريف كل من الدلالات
مع كثيب ان يقال دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه مطابقه كما قد جرى عليه

القسطاس والمعيار والتحرير والرسالة الكاتبية والبسط والبيان ونادى الاسرار واجبنا عنه بوجوه
بعضها ما ذكرناه في ضياء الاذهان فان هذا القيد وان لم يذكر لكنه لابد منه من الفروق القيود
تعتبر في الحدود من غير ذكرها اعتمادا على ان يستفيدها عند فهمهم ومن هنا تراهم كثير من الناس منهم
الى التلخيص والتقويم وجامع الدقايق ومنها ما ذكرناه فيهما من الانكار ملاحظة وتقول و
قال السيد شرف الشاه في تقويم الاذهان هي دلالة اللفظ ما وضع له وفي القسطاس
هي دلالة اللفظ على ما وضع بتمامه والفرق بين هذه الحدود واضح على ان ما قد ذكرناه في
المنار وقيل هي دلالة اللفظ على المعنى وبه قال في المشارق وقيل هي ان يكون اللفظ موضوعا
لذلك المعنى بازائه ويشمل الدلالة الثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع وهو قول الشيخ اي
على في الاشارات وذلك هو وضع اللفظ له الى المعنى وعليه جرت الالواح وقيد هي فهم السامع
السامع من كلام المتكلم كمال المسمى وفي تهذيب العلامة هي ان يدل اللفظ على المعنى بتمام ما
وضع له وفي تجريد المنطق ان هي ان يدل اللفظ على تمام معناه واعترضه العلامة التفتازاني في
البسط والبيان واجبنا عنه في ضياء الاذهان الى غير ذلك من الحدود والرسوم واما الدلالة
التضمنية فالصواب عندي انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ونحوه قال المحقق في التهذيب
المنطق والتخليص المنار وفيه خلوه عن قيد الحيثية وهو الذي سماه بالجواب هو الجواب في الكلام
وفي الالواح بل مع وضع اللفظ لما تركب منه تعقل فيه وفي تجريد الميزان هي ان يدل اللفظ على جزء معناه
والمناقشة في هذه ذكرناها في ضياء الاذهان واما الالتزام فهي دلالة اللفظ على المعنى الذي نحى
وهو قول المحقق ايضا وعليه جرى التهذيب والتلخيص لم يوردان وفيه الاشكال المذكور الوارد
على اخويها والجواب هو الجواب والاشارات هي دلالة اللفظ على سبيل الاستتباع والالتزام
واعترض شارحها بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم وذلك لان الدلالة على جميع اللوازم
محال اذ هي غير متناهية وقيد هي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى الى غير ذلك وههنا
امور ينبغي التنبيه عليها احدها في سبب التسمية بتلك الاسماء اما المطابقة فلانها في اللغة
الموافقة كما في القاموس والصحاح والجمع ولما كان اللفظ مطابقا اي موافقا لتمام ما وضع له
من قولهم طابق النعل بالنعل سميت بذلك العلاقة بين المعنى اللغوي ضبطا هو المطابقة
في اللغة ... ان المحققين وضع الخبر ... موضع يديه كما في القاموس والصحاح

داما

واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزء المعنى الموضوع له في ضمنه فهي دلالة على
ما في ضمن المعنى الموضوع له واما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ لا يدل على كل
امر خارج عن معناه الموضوع له بل على الخارج اللازم والالتزام في اللغة الاعتناق كما في القاموس
والصحاح والجمع فكان المعنى الخارجي معانق للمعنى المطابقي بحيث لا ينفك عنه وما ذكرناه من ان السبب
في التسمية هو المشهور وعليه جرى القسطاس والتحرير والمعيار وشرح الاسرار والبسط والبيان و
المنار ومنهم من قال غير ذلك ذكرناها في المنار وما قاله في المشارق دلالة اللفظ على المعنى هي دلالة
القصد وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى دلالة التطفل لان
اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ملتصق بهم ثانيها الحق عندي
ان الدلالة اللفظية الوضعية محصورة في الثلاثة المذكورة حصرا عقليا وفاقا للمشهور ونفى الناس
من اثبت قسما اخر رابعا وهو الدلالة على الخارج غير اللازم لتقييده الخارج في الدلالة الالتزامية
باللازم وحينئذ فيكون الخارج قسمين احدهما خارج لازم وثانيهما خارج غير لازم وفيه
ان اللازم شرط فيهما لا جزء من مفهومهما اذ مفهومهما هو الدلالة على الخارج فحسب وقد اختلف
في دليل الحصر فقيل انه استقرائي لا عقلي لجواز ان يكون قسم اخر لكنهم استقروا فلم يجدوا
الا الثلاثة وقيل هو عقلي وتقريره ان اللفظ اما ان يدل على تمام ما وضع له او لا الاول المطابقة
والثاني اما ان يدل على جزء ما وضع له او لا والثاني الالتزام والاول التضمن ومن الناس
من انكر الحصر عقلا واستدلالا عليه باحتمال قسم اخر وهو الدلالة على الخارج غير اللازم وقد عرفت
ما فيه انفا والذي اذهب اليه في هذا الكتاب وكان مذهبا لنا في كتبنا المنطقية كالضياء
والمنار ان الحصر عقلي لجريانه في ذلك واستقرائي لاني لم اعثر على من زاد عليها مع اني مارست
كتبا كثيرة ومن خارجية عن هذه الدلالات الثلاثة ضرورة ان اللفظ المركب لم يوضع لمفهومه ولا
المعنى هو جزء ولا المعنى هو خارج عنه لانا نقول لا نسلم ذلك فان دلالة اللفظ المركب
على مفهومه ولا المعنى هو خارج عنه لانا نقول لا نسلم ذلك فان دلالة اللفظ المركب على مفهومه
داخلة في المطابقة لان الما دوضع اللفظ للمعنى وضعه او وضع اجزائه الاجزائه بحيث
تطابق مجموع الالفاظ بمجموع المعاني فتفكر وثالثها الحق عندي ان اللفظ اذا اطلق واريد
به لوازمه بالمطابقة كان ذلك اطلاقا بطريق المجاز لان المجاز هو اطلاق اللفظ وارادة

بنى ما وضع له وقد صرح بذلك القزويني في جامع الدقايق وقطعنا به في ضياء الأذهان وذهب
كثير من المحصلين في الأصول الى انه حقيقة فيهما ايضا وهو مشكل فتحقق وانما قد اتفق أهل
الميزان على اعتبار امر في الدلالة الالتزامية على الكنه على اختلاف الآراء من كونه من كونه جزءا
او شرطا او سببا وانما اختلفوا في ان ذلك الامر ما هو فقيل هو اللزوم ذهنا فقط وعليه جرى
الشمسية والمطالع وجامع الدقايق والتحرير والبسيط والبيان وشرح الاسرار والفتوحات وقيل
المعتبر هو اللزوم الخارجي واصرت علماء العربية على الاقتصار على اللزوم العرفي وقيل هو
اللزوم الخارجي واصرت عقلا او خارجا وقيل هو اللزوم عقلا وادعى صاحب هذا القول انه
اعم من الخارجي لان كل لزوم خارجي لا ينفك عن لزوم عقلي وقيل هو اللزوم عقلا او عرفا وعليه
المحقق التفتازاني في تهذيب المنطق والحاشية اليزدية وقيل هو اللزوم بحسب الخارج وهو عدم
الانفكاك في الخارج دون الذهن كما صرح الشارح به او بحسب العقل بان يتصور اللازم بعد تصور
الملزوم كدلالة العمى على البصر اذ بحسب الماهية بان لا يكون الملزوم بحيث يعقل في اللزوم بل حيث تتحقق
الماهية يتحقق اللازم كالزوجية للاربعة ونوقش في وسط الاستدلال واجيب بان المناقشة في المثال
غير مستحسنة والحق عندي اعتبار مطلق اللزوم اي من غير تقييده بشيء من الذهن اذ العقل
او غيرهما بل الدلالة الالتزامية هي كون الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره والا
لاستلزم لهم من اللفظ وفاقا للرسالة بالحاشية والاشارات الطوسي في شرحها والبصيرة في
المنار ولنا عليه انه اذا كان الخارج بالصفة التي ذكرناها وهي كونه بحالة يلزم من تصور المسمى
تصوره فقد احتوى على جميع ما ذكر ومثل الخرج من اقسام الدلالة شيء ولا يرد النقض علينا
بشيء بخلاف من قيد بانه لا يخلو من الخرج و النقض اوردنا الالتزامية حتى يظهر لك الفرق
منها اما بين اللزوم العقلي والذهني لعدم عمومهما وخصوصهما مطلقا على قول من يدعي ان العقل
اعم من الذهني ومباينه على راي من يجعل بينهما تباينا وتساوي على قول بان العقل هو الذهني
وقد حققنا ذلك في المنار واما بين اللزوم الذهني والخارجي فذهب السلطان والفناري
في فوايده الى ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لوجود الذهني بدون الخارجي في العمى والبصر
بدون الذهني كما في طلوع الشمس ووجود النهار واجتماعهما كما في الزوجية للاربعة وذهب
بعضهم اقتصد بعض من المحلف في المنطق الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا والعموم

في جانب

في جانب الملازمة به على ما في الحاشية اليزدية ان الذهني اعم من العقلي والعرفي لانه جعلهما
اقساما له فتكون النسبة بين يديه وبين كل واحد منهما الخاص بالعموم والخصوص مطلقا وانما
النسبة بينهما في الجملة لانه جعل كلا منهما قسما للملزوم والمعتبر الدقيق وحقق
شتاء في المنار فلاحظ وتحقق وسادسها قال بعض الفضلاء الحق ان للملازمة اربعة اقسام
ملازمة في الذهن والخارج كالسرير والارتفاع من الارض فانها كلما وجد السرير في الخارج فهو
مرتفع ومهما تصور فهو مرتفع ولا ملازمة لا في الذهن ولا في الخارج كزيد وعمرو فلا يلزم من وجود
احدهما وجود الآخر في الخارج ولا من تصوره في الذهن تصور الآخر وملازمة في الخارج دون الملازمة
في الذهن تصوره في الذهن تصور الآخر وملازمة في الخارج دون الذهن كالسرير والامكان فانه
مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن بالضرورة وقد يتصور السرير ويغفل عن امكانه وملازمة
في الذهن دون الخارج كالسواد اذا اخذ بقيد كونه ضدا للبياض فان تصوره بهذه الحيثية يلزمه
تصور البياض فيما مثلا زمان في القاعدة فاللازم البين اللازم في الذهن سواء كان لازما
في الخارج او لا انتهى وسابعها في تعريف مطلق اللزوم لغة واصطلاحا وفيه خلاف ذكرناه في
المنار وبينا ان ما هو المختار عندنا وثامنها في تعريف انواع من العقلي والذهني والعرفي والخارجي
فقد ذكرناه في المنار ايضا فلاحظه وتحقق محاكمة بين المنطقيين والبيانيين في ان الدلالات
الثلاث وضعية او المطابقة فقط وضعية الاخريين بان لا عقليتان اطلق اهل المنطق على الاول واهل
البيان على الباقي [illegible] قال ابن الحاجب على الاصول والمتن واحتج المنطقيون بانهما لو كانتا
وضعيتين لان للوضع فيها مدخلا والجواب كما انه للوضع فيها مدخل كذا للعقل فيها مدخل ايضا
فنضيه الوضع لا تقتضي اختصاص النسبة اليه حتى يقال دلالتهما وضعية واحتج البيانيون
بانه لا دلالة للفظ على الجزء والخارج انما هي من جهة حكم العقل بان حصول الكل الملزوم يستلزم
حصول الجزء واللازم والجواب انا نسلم شركة العقل بالنسبة اليه دون الوضع مع مشاركته
لم يحتاج الى مرجح والذي ذهبنا اليه في الضياء والمنار انهما مسميان بالدلالة العقلية الوضعية
لان لكل من العقل والوضع مدخلا فيهما وهنا قول لم يذهب اليه احد فيما علمت فقول
مخالف للاجماع المركب والذي اقول به هنا ينبغي البحث على التحقيق معنى الوضعية وما المراد
منها وصحة تعريفها لهما ومن هنا قال بعض الفضلاء العقلاء ومنشأ الخلاف انه هل يريد

بالدلالة الوضعية ما للوضع فيه مدخل من حيث الجملة فتكون التضمنية وضعية مباشرة وللجزء واللازم
بواسطة افادته للمسمى ويراد بالوضعية ما استفيد من الوضع بغير واسطة فتكون الاولى وضعية والاخيرتين
انهما عقليتان لتحقق الواسطة انتهى وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها قد اتفق المنطقيون
على تحقق المطابقة بدون التضمن لوجود الماهيات البسائط كالنقطة وغيرها واختلفوا في
وجود المطابقة بدون الالتزام والحق عندي عدم استلزام المطابقة الالتزام ووفاق المنطقي
لجامع الدقائق وتهذيب المنطق وشرح الاسرار واختاره في الصحائف من شيوخ وفي المنار وقيل بالاستلزام
وبه قال الامام ومعه جماعة المشايخ والمطارحات المشهورة ويروى وقال به في مشارق الانوار وتوقف
صاحب المحاكمات وهو ظاهر التجريد ورسالة لمرداد لتتابع ادلة الى الغير ذكرناها في المنار فلاحظ
ومستقل ولما استلزم التضمن للالتزام فقد قيل انه مستلزم له وقد بيناه في صغيرنا وعليه
وبيني في جامع الدقائق وقيل لا يستلزمه وذهب اليه القسطاس وحد التحرير والذي اذهب اليه هنا واليه
ذهبت في المنار عدم الاستلزام اصلا لانا نتصور كثيرا من الماهيات المركبة مع الذهول عن جميع
ما يلزمها وهذا من وجده الانسان من نفسه لا يحتاج الى دليل وادلة الفريقين مذكورة في المنار
فلاحظه وثانيها في بيان النسب عليك بالمنار فانه تكفل بذلك وثالثها في بيان
الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ مثل الفرق بينهما من وجوه منها ان دلالة اللفظ
هي فهم القصد من كلام المتكلم كالمسمى او جزئه او لازمه والدلالة باللفظ استعمال اللفظ
اما في موضوعه وهو الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة بينهما وهو المجاز ومنها ان محل دلالة اللفظ ام
استعمال اللفظ اما في موضوعه وهو الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة بينهما وهو المجاز ومنها ان
محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان ومنها ان دلالة اللفظ صفة
السامع والدلالة باللفظ صفة المتكلم ومنها ان الدلالة باللفظ سبب دلالة اللفظ مسبب
عنها ويتحاد دلالة اللفظ بكمية انواع الحكي المطابقة واخويه والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة و
المجاز ونحو ذلك وفي المقام تنبيهات غير هذه فلاحظها المنار وتفسير مخاصمة بين
المنطقيين في تعريف المفرد والمركب واللغة هو الملتئم من عدة امور بحيث لو ذهب
جزء منها لذهبت ماهيته وحقيقته كذا في المجمع وفي الصحاح ركبت الشيء فتركب فهو
مركب ويقابله المفرد لغة واختلف في تعريفهما اصطلاحا فقال الامام في المنتخب والدال

بالمطابقة

بالمطابقة اما ان يدل على شيء من ذلك المعنى حين هو جزؤه وهو المركب او لا يدل وهو المفرد
واعترض عليه القاضي وفضل الدين الخونجي بقولهما هذا الحد باطل لانا اذا سمينا انسانا ولده صار
ناطق فان جزء هذا اللفظ دال بالوضع على جزء المعنى مع ان الاعلام بجملتها مفردة فيبطل حد
المركب بكونه غير مانع لاندراجه فيه وهو مفرد ويبطل حد المفرد باعتبار كونه غير جامع لخروجه منه وهو
مفرد وفي الناس من اختار صحة الامام ويخلص من اشكال الخونجي باضافة الجملة الا من حيث هو
علم وقال الحق بحمل المركب على الذي لا يدل جزؤه على جزء المعنى حالة التركيب والمفرد هو الذي لا يدل جزؤه
جزء المعنى حالة التركيب وبحثه القرافي في شرح المنتخب وفيه ان قولنا الانسان انسان في حمل
الشيء على نفسه مركب مع ان جزء اللفظ لا يدل على جزء معناه لان الموضوع والمحمول واحد
والجواب عنه اما اولا فبان المراد بالانسان الاول مصداقه وبالانسان الثاني مفهومه
فكانه قال الانسان المفهوم انسان واما ثانيا فيما ذكره في الحاشية السمرقندي في تهذيب
العلامة المفرد هو اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه جزؤه
جزؤه والمركب هو الذي يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه من حيث هو جزؤه وفيه اما اولا فلانه
ان اراد بالقصد القصد بالفعل خرجت المركبات قبل الاستعمال وان اراد القصد
بالقوة دخل بحثها العقص يعني دخل الحيوان الناطق علما وكذا عبد الله وامثاله في المركب
واجاب عنه السمرقندي بوجهين احدهما انا نختار الشق الاول وخروج المركبات قبل
الاستعمال لا يضرنا لانا نجد المقسم اللفظ الموضوع المستعمل والمركب قبل الاستعمال غير
مستعمل بعد شاهد في المنار وثانيهما اختيار الشق الثاني ولا نسلم ان الحيوان الناطق يدخل
في المركب لان المعتبر في التركيب ان يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى المقصود
بالكل حين قصد ذلك المعنى من الكل واما ثانيا فلانه لو قصد بزيد معنى يكون مركبا على
مقتضى هذا الكلام لان ما صدق انه حصل القصد المذكور حصل التركيب ولا يحصل الافراد
مع انه ليس كذلك والجواب ان المراد بالقصد القصد الجاري على وفق الوضع اللغوي
واما ثالثا فبالنقض بالفعل حيث يقصد بمادته الدلالة على الحدث وبصيغته الدلالة
على الزمان فانه يكون خارجا عن حد المفرد داخلا في حد المركب والجواب ان المراد بالجزء الجزء
المستقل في التعبير المسموع المرتب مع الجزء الاخر في السمع واما المادة مع الصيغة فليست كذلك

لان الصفة ليست مسموعة فقد ذكر القصد وهو غير محتاج اليه وترك المسموع وهو محتاج اليه ومن
هنا ذكره بعضهم في الحد وبين اعتبار السمعية في الجزء فيقتضي خروج المركب الذي احد جزئيه مسموع مثل
اضرب ولا ينتقض بمعنى المركب بقوله في حد المفرد واجبنا عنه في المنار بان المراد بالمسموع ما من شانه
من ان يكون حقيقة او حكما وتقديرا في ما رابعا فيما ذكرناه في المنارعن السلطان واما ما ضربنا او رناه
على الخوجي فنفككو وقيل المركب ما دل جزئه بل معنى المفرد ما لا يدل جزؤه على شي وينتقض بمثل
عبد الله علما فان جزئه وهو العبد يدل على معنى وهو العبودية للجزء الاخر وهو اسم يدل على
الذات المخصوصة مع انه مفرد واجاب عنه الشيخ بما حاصله ان الدلالة تابعة للارادة فحيث لا
ارادة لا دلالة وضعفه بعضهم وقيل المركب ما دل جزؤه على جزء معناه والمفرد ما لا يدل جزؤه
على جزء معناه وينتقضه المتاخرون بالحيوان الناطق اذا جعل علما لشخص انساني واجبنا عنه في
المنار بانه في حال العلمية ولان دل الجزء على المعنى لكن تلك الدلالة غير مرادة فيكون من افراد المثال
وقيل المركب ما يكون له اجزاء مسموعة ينقض بالحل مثلا ان بعضها معنى والمفرد ما لا يكون كذلك وقالت
اوايل المنطقيين المفرد ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه على شي حين هو جزؤه ويقابله
المركب وقال الحاصل والدال بالمطابقة ما ما اي يدل كل واحد من اجزاء المسموع على واحد من اجزاء
المعقول وهو المركب او لا شي من اجزائه بال كالعلم وهو المفرد او يدل بعض اجزائه دون بعض وهو
غير موجود لانه ضم محال الى مستعمل والصواب عندي ما ذكره العلامة التفتازاني في تهذيب المنطق
من ان المركب هو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى ويقابله المفرد وهو دان كان فيه وسنا
من جميع الوجوه المتقدمة على تقريب العلامة الا انه سومحة كما ذكرنا فتعقل وههنا امور
ينبغي التنبيه عليها احدها ان المشهور بين المنطقيين ان اقسام المفرد اربعة بعد الاتفاق على
انه للمركب قسم واحد وعليه جرى القسطاس والتقويم والتجريد والمعيار والالواح والاشارات
والرسالة الكاتبية وغير ذلك من كتب المنطق واليه ذهب في هذا الكتاب واستحق رددناه في
ضياء الاذهان واصل العلامة الرومي على التقييس وقد شكل المقسم الى سبا المنقطة واعترض
عليه بوجهين ذكرناهما في المنار على انه يمكن رده الى المشهور وقد اجاد ابن الفارسي حيث قال
وما ذكره العلامة الرومي من ان اقسام المفرد خمسة لا يتقدم به فما ذكره القوم من ان //
اقسامه اربعة فان القسم الذي ضرب وهو ما له جزء لا يعنيه كالقطة يدخل في القسم الثاني

على

على ما ذكره القوم وهو ما لم جزء لا دلالة له على معنى وفي المحققين من زاد قسما سادسا
وهو ما يكون له جزء ومعنى مقصود الدلالة عليه دلالة مقصودة لكن لا يكون ذلك الجزء من الاجزاء
المسموعة المرتبة في السمع كالفعل فان الهيئة جزء لم تدل على معنى وهو الزمان وهو مقصود
لكن جزء غير مسموع وسماه سابعا وهو ما تركب من لفظين مترادفين كقولك للانسان بشر
وكالاسد الغضنفر حيث صرح المحقق الشريف بانه ليس مركبا اصطلاحا وذلك لانه ليس
بمجموع المترادفين معنى يكون معنى كل من اجزائه منه ما اعترض عليه بانه لو صح هذا لكان مثل
قولنا الكل كلي اذا اخذ تضمنه طبيعة مركبا مع انه لا خلاف في تركيبه اصطلاحا وعلى الشيخ
اصل الفاضل الشيخ محمد شنقيطي في حاشيته وهو باطل قطعا اذ لم يقم عليه برهان ولا كلام من
العقل والسمع بيانه لان اهل الفن اولين فيقتصر فيما المشهور بين المحصلين ان
التركيب والافراد من الالفاظ اولا وبالذات ومن صفات المعاني ثانيا وبالعرض وبه
افتى المحقق والعلامة وابن الاعرج في الجنة واليه اذهب في هذا الكتاب وما يلي صرح جميع
المحققين والمنار وضياء الاذهان وليس هنا محلا لبسط البرهان في
خالفه العلامة الرومي فذهب الى انهما من صفات المعاني اولا وبالذات ومن
صفات الالفاظ ثانيا وبالعرض فتفكر وثالثها المراد بالجزء الواقع في الحد ما هو اعم
من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل تعال تعد امرا فان له جزء مقدر
وهو انت كذا في المنية ورابعها بعض العلماء نقدم المفرد على المركب
عليه جرى التهذيب وسيم منحل البيب وجامع الاقاويل والاساليب والاسئلة الاجوبة
وعكس بعضهم فقدم المركب على المفرد وعليه جرى الى اصل والمنتهى
والتجريد والتقويم والقسطاس والمعيار والالواح والرسالة وتهذيب المنطق
وهو الصواب عندي في هذا الكتاب وكان مختارنا في المنار لنا عليه ان المركب
بمنزلة الملكة والمفرد بمنزلة العدم والاعدام انما تعرف بعلائقها وهي تلايم من
تقديم المركب ولان عدم اعتبار قيود تعريف المفرد واحتج المو افقون بان
مفهوم المركب بحسب الحقيقة وجودي ومفهوم المركب عدمي والوجود اسبق الى
الذهن تصورات من العدمي واعترض عليه واجيب عنه بوجهين ذكرناهما الجميع في

فى المنار بملاحظة وتعقد **فاصبح** الحالقون بان المفرد من المركب والجزء مقدم على الكل طبعا
فليقدم عليه وضعا لان مخالفة الوضع الطبع فى غاية الخطاء وعند المحصلين واعترض الجلالى
فى التحرير وصاحب الكلمات فى شرح الرسالة بان للمفرد والمركب اعتبارين احدهما بحسب
الذات وهو ما صدق عليه المفرد من اللفظ بعد تعينهما وثانيهما بحسب المفهوم وهو ما
وضع اللفظ بازائه كما ان الكاتب مفهومان لمفهوما وهو شيء له الكتابة وفردا وهو ما صدق
عليه من افراد الانسان فان عنيتم بقولكم المفرد متقدم على المركب طبعا ان ذات المفرد متقدمة
على ذات المركب كذلك فمسلم ولكن تاخره بها فى التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب
الذات بل بحسب المفهوم وان عنيتم به ان مفهوم المفرد متقدم على مفهوم المركب فهو
ممنوع فان القيود فى مفهوم المركب وجوديه وفى مفهوم المفرد عدميته والوجود فى التصور سابق
على العدم ولهذا اخر المفرد فى التعريف وقدم فى الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات
وفيه كلام ذكرنا فى المنار متعلق بتفسيرها فى بيان المقسم وقد اختلف فيه الناس فمنهم من جعل
الدال بالمطابقة وهو الحق عندنا وفاقا للمشهور وعليه جرى التهذيب والتحرير والرسالة
الكاتبية والحاصل المنتخب ومنهم من جعل كذلك لكنه قيده بما هو من حيث هو كذلك ليخرج
اللفظ الموضوع من حيث انه دال بالطبع او بالعقل او بالتضمن او بالالتزام فانه لا يوصف
بشيء منهما بالتركيب والافراد اصطلاحا ومنهم من جعله الموضوع فيصفه لو كان ذلك لا يوصف
لبالجزء مثل حسف مهمل فانه من افراد المركب وليس بموضوع حقيقة وبهذا كلام التفتازانى
فى تهذيب المنطق جعل المقسم هو الموضوع مجردا عن قيد الحيثية وهو مشكل وبعد ذكرهما
اعتمادا على وصف حال الدال علم لحقايق الاحوال **فاصبح** بين المبنى اسبين وبعض الاصح ليبين
فى تعريف الجزئى والكلى قال القسطاس الجزئى هو ان يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه
والكلى ما ليس كذلك ولم قال ما حاصله وفى التصور لا ما يمنع الشركة بالنظر الى الخارج
كواجب ولا لم نقف فى اثبات الوحدانية الى دليل كالكليات الفرضية مثل لا
شيء ولا امكان فانها ممتنع ان تصدق على شيء من الاشياء ذلك الاولى والتحرير والرسالة
الكاتبية الجزئى هو ان يكون نفس تصوره من حيث انه متصور مانعا من وقوع الشركة فيه والكلى
ما ليس كذلك قال البعض من لا نقص فى هذا الحد واما التقييد بالنفس فليلا يخرج عنهم نوع الكلية

للفريضة

للفريضة اذا لا حفظها العقل مع ملاحظة شمول تعاليمها لجميع الاشياء فان العقل حينئذ لا يمتنع عن
فرضها اشتراكها بين كثيرين وفى الميزان والتقويم الجزئى هو ان يكون تصوره من حيث انه
متصور مانعا من وقوع الشركة فيه والكلى ما ليس كذلك وفى تحفة المنطق المفهوم ان امتنع
فرض صدقه على كثيرين فجزئى والا فكلى وفيها اشكال من وستة وجوه ذكرناها فى المنار فلا حظ
ويمكن وفى الحاصل اللفظ المفرد اما ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو الجزئى او لا
يكون وهو الكلى وهو بعينه القسطاس وفى تهذيب العلامة المفرد ان نقض محل الشركة منعه فجزئى
ان منع نفس تصوره من الشركة والا فكلى وان لم يمنع وهذه الحدود بعضها مشابه بعض حقا
وبعضها متقارب وبعضها منه اخذ منقوص وههنا امور ينبغى التنبيه عليها احدها فى
بيان المقسم والحق عندى انه اللفظ المفرد ان كان الحق مقصودا بالاصالة وفاقا
للحاصل والتهذيب والمنية من الاصح ليبين ومنهم من جعله الى مطلق اللفظ وعليه جرى القسطاس
والتقويم والميزان ومنهم من جعله المفهوم كالتفتازانى فى تهذيب المنطق ومنهم من منهم جعله
كل مفهوم كالتحرير والرسالة وفيه ان التقسيم انما يجرى فى الحقايق لا الافراد فتفطن وثانيها
فى بيان الفرق بين الكلى والكل قد ذكرناه فى الضياء ان الكلى هو الذى يصح ان يحمل على الجزئى
كما تقول زيد انسان فيحمل عليه والانسان صدق على العام وهو باطل اتفاقا والكل هو الذى
لا يصح ان يحمل على الجزء كما ان الجزء لا يصح ان يحمل عليه وفيه ان الحيوان جزء للانسان مع
انه يحمل عليه والجواب انه جزء عقلى وهو لا يكون الا كليا والمراد بالجزء ههنا الحسى وفيه كلام
قال لفظ الجمع والكل خلاف الجزء كما ان الكلى خلاف الجزئى والفرق بين الكل والكلى بوجوه
احدها ان الكل متقوم باجزائه والكلى مقوم للجزئيات وثانيها ان الكل فى الخارج والكلى
فى الذهن وثالثها ان اجزاء الكل متناهية وجزئيات الكلى غير متناهية ورابعها ان
الكل لانه الكل لا يحمل على اجزائه والكلى يحمل على جزئياته والكل يحمل على جزئياته اتفق
عنه عنه فى الفرق السابق والاجتماع اشكال لانه مبنى على حال الكل الطبيعى والخلاف فى
وجوه مشهورة واضطرب فيه كلام المنطقية والاصح ليبين ولنا العينية فالتركيبية السرائر
بمقدار وثالثها فى سبب التسمية وقد اختلف فيه الناس فمنهم من قال انه لما كان الكلى
فى الاغلب يقع جزءا للجزئى كالانسان فانه جزء لزيد والحيوان فانه جزء للانسان فيكون

الجزئي كما الكلي وحقيقة الشيء انما تكون بالنسبة الى الجزئي فيكون ذلك الشيء متصفا منسوبا
الى الكلي والمنسوب الى الكلي كلي وكذلك جزئية الشيء انما هي النسبة الى الكلي فيكون منسوبا
الى الجزئي والمنسوب الى الجزئي جزئي ومنهم من قال انما سمي الكلي كليا لصحة حمله الكل الافرادي
عليه كالانسان مثلا فانك تقول فيه كل انسان و الجزئي جزئيا لان جزئيته امتناع فرض صدقه
على كثيرين انما نشأت في الاغلب من جزئه الذي هو التشخص وما يجعلها طائفة من الناس نفس
الجزئي على الكلي منهم صاحب القسطاس والتقويم والمعيار والالواح والتجريد وجامع الدقائق وكلام اساس
والرسالة الشمسية والسبب في ذلك ان تقيد الجزئي وحده به وتقيد الكلي عنه وفي المنطقيين من
قدم الكلي على الجزئي ثم اختلفوا في السبب فمنهم من قال هو ان الكلي هو المقصود الاصلي في هذا الفن
بالذات في هذا الباب وذكر الجزئي انما هو على سبيل الاستطراد منها على ان هذا الفن لا يبحث فيه
لانه يبحث عن الموصل اذ الكاسب والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا في الحاشية الصادقية وقال ابن
المالكي السبب هو ان التقسيم انما هو بحسب الذات ولا ريب ان ذات الكلي في الاغلب
مقدم على ذات الجزئي بالطبع فقدم بالوضع ليوافق الوضع الطبع وجه كلامه وخاصيتها ثم اختلفوا
في ان الكلي هاهنا هو بالنظر الى الامر الخارجي او الذهنية فذهب القوام الى الاول
واستدل الثاني في دعواه الجليسية والجزئية من صفات المدلول اولا وبالذات ادنى صفات الالفاظ
صرح القسطاس وجامع الدقائق والفرد يسلك شرح الرسالة الاسترية بالاول بحمله الى
من خالفه فيه وسادسها ان اطلاق الجزئي لا ريب في اطلاقه على معنيين احدهما الجزئي الحقيقي
وقد عرفت الخلاف فيه وثانيهما الجزئي الاضافي وستعرفه وهذا الاطلاق مشهور بين اهل
الميزان او منصوص به التجريد والقسطاس وجامع الدقائق والبسط والبيان والايضاح
والمختصرات والمطارحات وشرح عين الحكمة والرسالة الشمسية والدواني والقوام وكلي الكلام
في ان هذا الاطلاق هل هو على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي وقد كثر الاختلاف
وطال النزاع في جزء الاضافي فقيل هو كل اخص تحت اعم وعليه جرى لسعد البيان والقزويني
في الرسالة واعترضهما القسطاس والتجريد بوجهين احدهما ان تعقد بالى انه يجمع الافراد و
التعريف بالافراد ليس بجائز بل لنا نعرف بالحقائق وثانيهما ان الجزئي الاضافي والكلي
الاضافي والكلي الاضافي متضايفان لان معنى الجزئي الاضافي الخاص ومعنى الكلي الاضافي

العام

العام اعم المتضايفين الجنس ان يذكر في تعريف الاخر والا لكان تعقله بدون تعقله لا يصح اليجيب
بوجوه ذكرناها في المشارق الانوار هو كل مندرج تحت كلي وفيه اشتماله على لفظة كل وفي
جامع الدقائق انه كل ما اندرج تحت كلي وفيه ما في الذي قبله واجيب عنه بالجواب ذكرناه
في المشارق مشارق الانوار كل معنى يستفاد منه فهو بالنسبة اليه سميناه المحيط وفي كلام
دون شرح العين هو كل شيئين احدهما اخص من الاخر وفيه اشتماله على كل وقال القوام هو المندرج
في تحت كلي واعترض عليه وفي التجريد الاولى ان يقال انه الاخص من الاعم فيه استعماله على
كل وقال شيء واعترضه بان الانسان جزئي للناطق كما قال الحكماء في القضايا ومن ضعها
كما من ان احد المتساويين جزئي اضافي للاخر والتعريف لا يتناوله وضعفناه في الصفاء
بان بعض الافاضل صرح بان الناطق موضوع لذات تثبت لها النطق سواء كانت انسانا
او غيره فان الانسان بالنظر الى الناطق خص منه وضعيف فلا وجه لقوله تعالى
ان التعريف لا يتناوله واجبنا عنه في المنار بوجهين احدهما ان هذا في لغة العامة واهل
الميزان ليس منهم صرحوا بان النطق ذاتي للانسان ومميزه عن جميع ما عداه ولو كان
الناطق اعم كما زعم الف ضل المزبور لما كان وجه الكلام وثانيهما ان النطق عندهم
للادراك للامور الكلية وهو مشتق من النطق الباطن لا النطق بالالفاظ المشتملة على
الحروف كما ان الذي هو مشتق من النطق الظاهر حتى يعم الحيوان فتكون
ولذا تفقت كلمة السادة ليس في هذا الفن على ان النسبة بين الجزئي الحقيقي والاضافي
عموم وخصوص مطلق والعموم في جانب الاضافي ومساعدتها في بيان اقسام الكلي مطلقا
اي بعضهم كانت له ممكنة توجد منها شيء الا ومنه اختلف المتاخرون في تحديد الحق
عندي نتشوف سنبينه وقد ثار القسطاس وجامع الدقائق في التجريد والرسالة و
الشريف وفي تهذيب المنطق ويسمى صاحب الالواح وفي الناس من ضمها انكر
للممكن الذي لم يوجد منه فرد له شيء له المعقول وهو غريب عجيب لنا ان الكلي اما
ممتنع الافراد كشريك الباري او لا والثاني اما ان يكون قد وجد منه شيء او لا والثاني في
كجبل من ياقوت وبحر من زيبق والاول اعني الذي قد وجد منه شيء اما ان يكون واحدا
فقط مع امتناع غيره كواجب الوجود او وجود احد فقط مع امكان الغير كالشمس المنحصرة افراده

في هذه الشمس المشاهدة فانه مفهوم يمتنع منه الشيوع لا بالنظر الى امكان تعدده لو اكثرهو
اما امتناع الافراد او الاوان كالكواكب والاشياء بخلوها اعدمنا الى وستعدده والحركة الفلكية
فهذا الحصر العقلي قد دل على التقسيم فيه بعنا فيه بيان اقسام الكلي الخمسة الموجودة في
نفس الامر والحق عندي انها خمسة وفاقا للمشهور وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام وقيل انها ستة بتقسيم الخارج عن الماهية والمعادات والخمسة النوع والاسمة
وهي بالنسبة لماهيتها او داخلها او خارجا عنها ونسبتها الا بدي وهما الفارق والعرضي
وفي المقام تنبيهات يعني هذه لا يسعها المختصر ذكرناها في الشرح فلاحظه ونقل محاسم بين
الميزانيين في تعريف الجنس وهو موضوع في اللغة اليونانية لمعنى يشترك فيه
الاشخاص كالعلوية للعلويين والمضرية بين المضريين والحرف والصناعات الا [illegible]
الى المشتركين فيها ثم نقل الى الكثرة المختلفة الحقائق ووجه المناسبة المشروطة في النقل
هو حصول الاشتراك الكثرة في كل منهما وفي تعريفه اصطلاحا خلاف عظيم والمشهور انه كلي
مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وفيه اما اولا فلان هذا مفهوم الكلي وهو
مفهوم المقول على كثيرين بعينه الا ان الكلي يدل على كثيرة من احاد الا والثاني المقول يدل عليها
تفصيلا بلفظ المقول معنى [illegible] فيكون ذكره مستدركا واما ثانيا فلان لفظ الكلي
مشترك في الحد والجواب انه مشترك معنوي والممنوع هو اللفظي والا لزم ان لا يعم الى
الجنس المحدود وهو باطل اتفاقا واما ثالثا فلان الكثيرة تجمع بالواو والنون وهو خاص
بالعقلاء فيخرج الجنس الصادق على غيرهم واما رابعا فلان اقل ما يصدق عليه في الكثرة
ثلثة افراد فيخرج الجوهر ان يكون جنسا لانه لا يصدق الا على نوعين وهما الجسم والعقل
والجواب انه جمع منطقي وان اقله اثنان واما خامسا فلان النوع الاضافي داخل في هذا التعريف
فانه كلي محمول على كثيرين مختلفة بالحقائق كالحيوان والجواب انه هذا الا في كونه جنسا لما
سادسها فلانه هذا التعريف صادق على حدود الاجناس فانه كان الحيوان مثلا يصدق على الانسان
والفرس كذلك حده ايضا فانه يكون صادقا عليهما فيلزم ان تكون حدود الاجناس معدودة
من الاجناس مع ان ذلك ليس كذلك صدقه ايضا فانه يكون صادقا عليهما مثل الحد واما سابعا
فلانه قد اقتصر من حمل المقول في جواب ما هو مع انه يقال ما هي وما هم والجواب ان ما هو اسم

للنوع

للنوع من السؤال بهم ونال التفتازاني في تهذيب المنطق بانه المقول على الكثرة المختلفة
الحقائق في جواب ما هو وفيه مع بعض ما ورد على الذي قبله ان الكثرة تطلق على ما يقابل
الوحدة اي التعدد وعلى ما يقابل القلة فيلزم وقوع المشترك في الحد وفيه ايضا ان الكثرة
مستدرك لصحة ان يقال هو المقول على المختلفين بالحقائق وغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها
في المنار والصواب عندي ما قاله الشيخ ابو علي في الاشارات من انه كلي يحمل على اشياء مختلفة
الحقائق في جواب ما هو وهو وان كان غير سالم من الخدش الا انه اقلها وههنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها الحق عندي ان الذي هو جنس الكليات هو الكلي وفاقا للمشهور وصوبناه
في المنار وقيل هو المقول لنا الاتفاق على صدق الكلي على الكليات الفرضية والموجودة في
نفس الامر فيكون جنسا لها ويكون المقول فصلا لخروج من الكليات الفرضية لان المتبادر
منه ما كان موجودا بالفعل كما ان المتبادر من الكلي لفظ الكلي ما هو الاعم من الامكان والامتناع
وثانيها الحقيقة ان ما ذكر للجنس من التعريف رسم وفاقا للاكثر وبه قال التفتازاني والمحقق
في [illegible] في بعض كتبه بالقطب الرازي في شرح الاشارات واضربناه في المنار وقيل انه حد وعن الامام
المشهور في كتب الفن ان هذا التعريف رسم الجنس لانهم يعرفون الجنس رسما هكذا وهو بالحد
التنبيه لان التعريف ليس الا الجنس المنطقي ولا حقيقة له وراء هذا الاعتبار فانه لا معنى لكون
الحيوان جنسا الا انه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وقد قال
الشيخ في الشفاء انا حصلنا معنى هذا الحد وجعلنا لفظ الجنس اسما له انتهى لنا ان
مقولية الجنس على كثيرين امر عارض للجنس غير مقوم له ومن هنا قال السلطان والمحقق له
عليها وكونه صالحا لذلك في جواب ما هو مما يعرض له بعد التقوم واجيب الموافق بانه
يجوز ان يكون للجنس ماهية مغايرة لهذا المفهوم مساوية وفيه نظر واجيب القايل بانه
حد بانه لا يتصور للجنس حقيقة وراء ذلك وان الحد موجودة فيه وهي مشتملة على الجنس والفصل
ورددناه في المنار بوجهين احدهما بما ذكره الرازي في شرح الاشارات قايلا ان الذكور في
كتب القوم رسم واما حده فهو الكلي الذاتي المختلفات الحقايق بالاشتراك سواء
بقي لها [illegible] او لا وفيه بحث وثانيهما ما قاله الامام في المنتخب والقرافي في شرحه تفريع الحيوان
جنسا باعتبار كونه تمام الجزء المشترك في الانسان واختلافه [illegible] لانه خارج عن نفسه

عن فصول انواعه وقد قررنا طلبها وهي مختلفات وقد وجد خارجا عنها في الكل ما حقيقة صحة
فيكون عرضا عاما واصطلحوا على ان ما ربما هو يشتمل بها على كل الحقايق انتهى وما يجيبها
ذكر المنطقيون ان بعض لم المعقول لخرج والجزئي لان المراد بالمتفق لبية هي الحمل الايجابي والجزئي
لا يقع محمولا في الايجاب والحق عندي جوازه ونقل لبعض وهو الفارابي في المنطق الاوسط جوازه
والشيخ في الشفاء تصحيحه وتمسك عليه بعض من وافقنا بما روي على الالسن من مثل هذا
زيد ومنهم من نفاه متمسكا عليه بانه لا يحمل على نفسه لانتفاء التغاير ولا على غيره ايجابا
لامتناع الاتحاد وذلك فلابد للحمل في مثل هذا زيد ان يؤول بمسمى زيد او صاحب هذا الاسم
وهذا المفهوم كلي وان فرض انحصاره في الواقع في شخص واحد وقد شاع في المنار بانه يجوز ان يحمل الجزئي
على ما لم يحسب الاعتبار وتحقيقه متحد معه بحسب الذات انتهى في هذا الفصل وهذا الكلام انما
يختلفان بحسب مفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذلك في زيد مثلا وفيه انه لو كفى التغاير
الاعتباري لكان ما في صحة الحمل لكان الجزئي محمولا على جزئيات كثيرة متغايرة لهم بالاعتبار فيكون
كل جزئي كليا واجيب بانا لا نسلم ذلك لان المعتبر في الكلية هو الصدق على كثيرين متغايرين
بالذات ولا يلزم من اعتبار التغاير بالاعتبار في الحمل اعتباره في الكلية وهذا الخلاف كله
في الحمل الايجابي واما حمله سلبا فلا خلاف فيه كما في الرسالة الصادقية فليحفظ وقد جرى محاكمة
بين الميناسيين في تعريف النوع الحقيقي لفظ النوع في لغة اليونانيين موضوع لمعنى الشيء و
حقيقته ثم نقل المعنيين بالاشتراك احدهما حقيقي والاخر اضافي وهذا اختلف في النوع الحقيقي
والمشهور انه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ما هو وضعفه اما اولا فلان الاكثرين
مع العقلاء يخرج ما لا يعقل من كونه نوعا كالفرس واما ثانيا فلان انه الجمع ثمة يخرج النوع
المقول على الواحد كالشمس وفي الرسالة الكاتبية هو كلي اما اشتمال التعريف على من يستعمله
واما انه لا يكون التعريف جامعا لان المراد بالكثيرين ان كان مطلقا سواء كان موجودا في
الخارج او لم يكن فيلزم ان يكون قد لم المعقول على واحد نايما احدى الاتي النوع الخفي المقصود
الاشتمال في الخارج مقول على كثيرين موجودين في الذهن وان كان المراد بالكثيرين الموجودين
في الخارج لخرج عن التعريف الانواع التي لا وجود لها في الخارج اصلا كالعنقاء فلا يكون جامعا
واجيب عنه بان ما هو سؤال عن الذات والحقيقة وقد صرحوا بانه انما يكون بعد البحث حتى

لولم

لو لم يعرف وجود المسؤول عنه كان ما هو سؤالا عن مفهوم الاسم فقط لا عن ماهيته وفي الاشارات
النوع كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو وفيه ان ما هو سؤال عن الحقيقة ولا
حقيقة الا للموجودات الخارجية فيلزم التخصيص بالنوع الخارجي فقط واجاب عنه الشريف بانا لا
الخارجي مع وجوب انحصار الكلي في الخمسة فان المفهومات التي لم يوجد شيء من افرادها التي
هي عام ما هو حقيقتها كالعنقاء مثلا لا تندرج في غير النوع قطعا فلو خرجت عنه لم يلزم تحصيص
الكلي لانقسام الخمسة وفي التجريد هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو
وفيه انه ترك الكلي وهو جنس للنوع وذكر الجنس واجب في التعاريف المقصود بها الا
حاطة بالماهية كما لا يخفى وفيه اذ ليس المقصود بالذات هاهنا مجرد التبيين بل الاحاطة والتميز فقط
بالعرض واجيب عنه بان لفظ المقول يغني عنه وذلك لان مفهوم الكلي هو المقول على كثيرين الا
ان لفظ الكلي يدل عليه اجمالا ولفظ المقول يدل عليه تفصيلا وهو كحد شيء واجاب عنه الشريف
بما هو مذكور في الحاشية فلاحظه وقد يبين وقيل هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة جوابا
في جواب ما هو لا ضمنا وفيه ان مفهوم المقول على كثيرين هو ما كان معقولا عليه بالفعل و
يلزم منه خروج الكليات التي ليست افرادها موجودة في الخارج ولا في الذهن بالفرض
انه جنس ويقتضي بمثله كل كلي واجيب عنه بان المقول هنا هو الصالح لان يقال
فيشمله الكليات باسرها وفيه شرح بعض المحققين وقيل هو ما يكون مقولا في جواب ما
هو بحسب الشركة والخصوصية معا وفيه ما في الذي قبله وقيل هو المقول على كثيرين المختلف
بالعدد فقط في جواب ما هو وفيه ما تقدم وقال التفتازاني فيما علقه ماذكره السلطان من ان
الجنس كما يقال على الكثرة المختلفة الحقيقة يقال ايضا على الكثرة المتفقة الحقيقة لكن
رد الحاق معها كثرة اخرى مختلفة الحقيقة كما في قولنا ما زيد وعمرو وهذا الفرس وذاك
الحمار فلا يكون حد النوع مانعا فلابد من قيد فقط ليخرج الجنس والجواب عنه في المباد
لتفاصيل الشيء تشترى فتدبر محاكمة بين الميناسيين في تعريف النوع الاضافي قال الكاتبي
في الرسالة انه الذي يقال عليه وعلى غيره ما هية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا
اوليا وفيه اما اولا فاشتماله على احد المتضايفين في حد الاخر واما ثانيا فلان الحق
لفظه كل وهي غير جائز في الحدود وفي الاشارات انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا

ذاتيا اوليا وعن الشيخ انه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا
وكلاهما مخدوشان لذكر الجنس في تعريف النوع وهما من الامور التضايفية التي لا يمكن تعقل
احدهما عن الاخر فلو ذكر احدهما في تعريف الاخر لزم تعقله قبل تعقله لانه [illegible] وقال
السلطان هو كلي يعقل في جواب ما هو يقال عليه وعلى غيره كلي اخص في جواب ما هو وبه [illegible]
التعريف منها الكلي او قيل هو الكلي الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو ولن يعرف
المنطق وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وفيه اشكال من
اربعة وجوه ذكرناها في المنار منها انه اخذ الجنس في تعريف النوع فهما من الامور النسبية
فلا يصح وقوع احدهما في تعريف الاخر واجيب بان المذكور في التعريف هو الجنس الطبيعي والتضايف
مع المنطقي وفيه كلام ومنها انه ترك الكلي وهو واجب الذكر لانه بمعنى الكليات واجيب بان الماهية
هاهنا هي الصورة المعقولة من الشيء والصورة العقلية كليات فيكون ذكرها مغنيا عن ذكره
وذكره غاية ما في الباب ان الكلي من لوازمها فيكون دلالتها عليه التزاما والدلالة الالتزامية مهجورة
في الحدود ولا يعرف هنا امر ينبغي التنبيه عليه احدها الحق عندي ان النسبة بين النوع الحقيقي
والاضافي عموم وخصوص مطلق وفاقا للقدماء المنطقيين اليه ذهبنا في المنار وتبعه المحرر عن
الشفاء وذهب التفتازاني في تهذيب المنطق والمتاخرون الى ان بينهما عموما وخصوصا من وجه
قال الكاتبي في الرسالة لنا انهما يجتمعان في الانسان ويفترق الاضافي في الاجناس المتوسطة
وما ذكروه من الامثلة الدالة على افتراق الحقيقي عن الاضافي كالنقطة والعقل والنفس [illegible]
في بسيط خارجا مركبة عقلا والتركيب العقلي لا ينافي البساطة وقد برهناها [illegible] المشهور ان
ما ذكروه من التعريف للنوع اتم وبه صرح الشيخ في الاشارات وقيل انه صدق ثانيهما في وجه
منعا مغايرة النوع الحقيقي للاضافي فهي من وجوه ذكرها بعضهم احدها انه يجب نفي
كل منهما مع الذهول عن الاخر وثانيها النوع الحقيقي مفهومه بالقياس الى ما فوقه لانه الكلي
الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو والنوع الحقيقي [illegible]
وثالثها تحقق النوع الحقيقي في البسائط دون الاضافي وهذا [illegible] على
ما قلناه والله اعلم بحقائق الاشياء تخاصمه بين [illegible] في تعريف
الفصل وقد ذكر في [illegible] الفضلاء على تخريج المميز والقاطع

في الصحيح

وفي اصطلاح البيان ما يقابل الوصل المنطقيين احد ذاتيات الماهية وعند اهل هذا
الباب وقيل هو موضوع لما يسأل عن شيء ذاتيا كان او عرضا ثم نقل اي باب المستعمل
عند المنطقيين اي المميز الذاتي كالناطق للانسان وعن الشيخ في الشفاء ان الفصل
في اللغة الاولى كان الكلي بمعنى لازم او مفارق يتميز به شيء عن شيء كليا كان ذلك الشيء
او جزئيا وكان بالقصد والخصوص عندهم فصلا ثم نقل الى ما به يتميز الشيء في ذاته عن
غيره من المنطقيين كانوا يستعملون الفصل في كل واحد من القسمين لكن المستعمل
في زماننا انما هو الثاني انتهى وقد كثر الاختلاف في تعريفه اصطلاحا واجوده عندي
ما قال الامام من انه كمال الجزء المميز او بمجموع الذاتيات المميزة وقال الشيخ في الاشارات
انه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره واختاره الناصريات وصححناه
في المنار وعن الشيخ في الشفاء انه كلي محمول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره
من جنسه وفيه بحث اما اولا فلان الكلي او المحمول مستدرك لما عرفت سابقا واما
ثانيا فلان المحمول بمعنى المحمول والفصل علة لحصة من النوع كما ان الجنس كذا فيمتنع
حمله على المعلول فاجيب بانه لا تنافي بين كونه علة وبين كونه محمولا ومن هنا صرح
كثير من الناس بلفظ الحمل ازالة لهذا الوهم وفيه انه عين الدعوى قال بعض الفضلاء و
تعريف الاشارات اعم من تعريف الشفاء [illegible] في الرسالة الشمسية والتحرير ورسموا الفصل
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المتاخرين الفصل هو الذاتي
الذي يميز الماهية عما يشاركها في الجنس او الوجود واورد عليه بان الجنس والماهية
يميزان الشيء عما يشاركه في الوجود وقال الابهري ورسم الفصل بانه كلي في جواب اي شيء
هو في ذاته وهو احسن من تعريف الامام لانه [illegible] الا انه اسلم الحدود [illegible]
[illegible] طردا او عكسا وقال التفتازاني في تهذيب المنطق انه المقول على الشيء في
جواب اي شيء هو في ذاته وفيه اشكال من وجوه ذكرناها في المنار ومنها [illegible] على
الشفاء ومنها انه ان اريد التميز عن جميع الاغيار [illegible] الفصول البعيدة عن
[illegible] كالحساس بالنظر الى الانسان فلا يكون جامعا وان اريد التميز في الجملة يدخل الجنس
في التعريف فانه ذاتي يميز الماهية في الجملة فلا يكون مانعا واجيب عنه بوجوه اربعة ذكرناها

فى المنار منها منع افادة الجنس التمييز لان التمييز الذى يتوهم انه من الجنس انما هو باعتبار
اشتماله على الفصل والخاصة لا بالنظر الى جنسية فانه بالنظر اليها لا يفيد الا التشكيك و
ضد شتا، فى المنار ومنها ما قال الامام الرازى من ان الجنس من حيث هو جنس لا يصلح الجواب
اى لانه جنس من حيث الاشتراك دون الاختصاص ومميز من حيث الاختصاص دون الاشتراك
فلا يصير من حيث هو جنس الجواب قال بعض العقلاء وكنت اظن ان الجنس من حيث انه جنس
ينبغى ان لا يحصل به التمييز اصلا ولكنى ما عرفت ذلك الا انى سئلت وتصفحت كتب الاوايل
ولم اجد احدا حام حول تحقيق هذا الكلام غير الامام الهمام الذى لم يظفر بمثله الا نادرا
فانه قال فى الملخص الحق ان الجنس من حيث انه جنس لا يكون مقولا فى جواب اى شىء هو
لان الشىء انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين غيره الشىء وغيره وهو بهذا الاعتبار
يمنع ان يكون مقولا فى جواب اى شىء هو فالصواب فى الجواب عن السؤال المذكور ان يقال
انا نختار الشق الثانى من الترديد ونمنع دخول الجنس فى الحد بان الجنس من حيث هو
لا يتناوله اصلا فاعرفه وارده المقام فلاحظه وتدبروا هاهنا امور ينبغى التنبيه عليها
احدها ان الخلاف المشهور فى المعرف المفصل من ان هذه حدود او رسوم جار هاهنا
ورد فيها المشهور ان يسئل بها عن ذوى العقول وغيرهم وخصصها صاحب القسطاس
بغير ذوى العقول وجعل الشىء الذى عن ذوى العقول من فانهما المختلفا اهل الفن واهل
اللغة اتفق اهل الفن ان ان نصفه يعين الماهية عما يشاركها فى الجنس انما اختلفوا فى تعيينه
عما يشاركه فى الوجود فعند القدماء والشيخ واصحابه عليهم بان المشارك فى الوجود لا
يفتقر الى التمييز بالفصل بل لا يلزم التسلسل بناء على ان الفصل ايضا موجود فالتمييز
التميز عنه يحتاج الى الفصل وخالفه الكاتبى فى الرسالة والعلام وثانيها انه يفيد
الفصل علة لوجود الجنس والعكس وانكره بعضهم وصح الاول بانه لو لم يكن احدهما
علة للاخر وليس الجنس علة للفصل اذ لو كان كذلك لكان الجنس مستلزما
للفصل وهو محال فتعين كون الفصل علة للحصة وانكره الامام وهو الحق عندنا
وعلى ان الفصل لو كان علة للحصة لزم الفساد فاحتج الامام بان الفصل
لو يكون صفة كما لابيض للحيوان والصفة تمنع ان تكون علة للموصوف فلا يكون



الفصل علة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الفصل جاز ان يكون صفة فى الماهيات
الحقيقية وسادسها قال بعض العقلاء الناطق فصل باعتبار كونه مميزا للانسان
وداخلا فيه وهو خاصة باعتبار الحيوان فانه خارج عن حقيقته ولم يوجد فى غيره بل هو
مختص من الحيوان وكذلك سائر فصول الحيوان خواص بالنسبة اليه والله يعلم حقائق
الاشياء خاصية بين الميزانيين فى تعريف الخاصة واصحها عندى انها كلية تقال
على الشىء فى جواب اى شىء هو فى جوهره وبه قال فى الحاشية بالصادقية واعترض فى
المنار المخصصة من النقض طردا وعكسا وفيه ان الخاصة لا تقع فى جواب اصلا وفى الاخرى
رسم الخاصة بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا وفيه اما
اولا فلانهم صرحوا بان الخاصة لا تقع فى الجواب اصلا واجيب بان المراد بين المقولية
هنا الحمل واما ثانيا فبان فيد لا حاجة اليه كذا فى الحاشية الصادقية وعن الشفاء
انها كلية مقولة على اشخاص نوع واحد فى جواب اى شىء هو قولا غير ذاتى وفيه اما اولا
فلانه صرح بانها تقع مقولة فى جواب اى شىء اعلمنا كما يفهم وقلما ثانيا فانه ينتقض
بخواص الاجناس العالية فانها لا تكون على افراد النوع واحد بل على افراد جنس ومثله
الخاصة هى الكلى المختص بافراد نوع واحد واعترض عليه بانه غير شامل لخواص الجنس وفى
الرسالة الكاتبية رسم الخاصة بانها كلية مقولة على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا
عرضيا وتبعه المتأخرون لكن اختلاف التعبير فى اللفظ وفى تهذيب المنطق الخاصة هى الخارج
المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط وفيه اشكال من ستة وجوه ذكرناها فى المنار
ما اوردناه على بعض الحدود المذكورة ومنها انه ذكر الضمير ان المرجع وهى الخاصة
مؤنث والجواب عنه اما اولا فلان الخاصة متضمن معنى الكلى وهو مذكر واما ثانيا فلان
الضمير راجع الى الكلى الذى هو جنسه الكليات وهو وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مذكور
تقديرا واما ثالثا فبعد ذكر الخبر انا المرجع اذا صار مؤنثا والخبر مذكرا فالمتكلم مخير فى تأنيث
الضمير وتذكيره وتذكيره ومنها ان الخارج نص مميز بلا وجه لتقدمه على المقول الذى هو الجنس
المتناول للخارج وغيره واجيب عنه باربعة وجوه ذكرناها فى المنار ومنها انه جرى على
مختار الاكثر من ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب وفيه ان الفصل قيد للجنس

معقبة فلا يجب تقديم الهيئة على المقيد ولا احتمال المعنى وانقلاب الحيثية للمراد والجواب انه يقدم
لفظا مع ملاحظة الترتيب الاصل وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها تنقسم الخاصة الى
مطلقة ومضافة اما المطلقة فهي ما لا تكون موجودة في غير ذلك النوع كالضاحك
والكاتبة بالنظر الى الانسان واما المضافة فهي التي تختص بالنوع بالنظر الى بعض ما يغايره
المشاركات له كالماشي للانسان فانه يميزه عن غيرها الحيوانات من الشجر والحجر مثلا ولا
يميزه بالقياس الى الفرس مثلا الى الاول هي مقصودة في الكليات وهي خاصة مستعملة فيما هنا
قال بعض المحققين المعتبر في التعريف عند جمهور المتأخرين هي الخاصة المطلقة اما عند
المحققين فلا فرق بين الاقسام في الاعتبار وثانيها تنقسم الخاصة ايضا الى مركبة وبسيطة
اما المركبة فهي ما تركبت من صفات كل واحدة منها لا يكون مختصة بذلك النوع لكن اذا قيد
بعضها ببعض حصل من اجتماعها صفة مساوية للمعرف بها كقولنا في تعريف الانسان انه
بادي البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار ضحاك بالطبع فان كل واحدة من هذه الصفات
لا تختص بالانسان منفردة حصول الوصف الاول للحية والوصف الثاني للحيوان
البحري الذي صورته صورة الانسان المسمى بالنسناس والوصف الثالث
والرابع للقرد والمجموع يختص بها بالانسان واما الخاصة البسيطة فهي التي لم تكن كذلك
كالضاحك للانسان وثالثها تنقسم الخاصة ايضا الى نوعية كالضاحك بالنسبة
الى الانسان وجنسية كالماشي بالنسبة الى الحيوان والمراد بالحقيقة المذكورة في التعريف
مع الحقيقة النوعية الجنسية ومن هنا لم يعتبر الواحد في تهذيب المنطق بالنوعية
كما عن الشفاء وقد صرح بالتعميم في الحاشية التهذيبية ورابعها تنقسم الخاصة ايضا الى
لازمة للمعروض كالضاحك للانسان بالقوة او الى مفارقة له كالضاحك له بالفعل
وخامسها تنقسم الخاصة ايضا الى شاملة لمعروضها وغير شاملة وغير الشاملة الى مساوية
واخص كالضاحك بالقوة والفعل للانسان والمعتبر في التعريف عند جمهور المتأخرين
هي الخاصة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار والله اعلم بحقائق
الاشياء خاصة بين الجنسين في تعريف العرض العام قال الشيخ في الاشارات
انه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي وفيه انه غير مانع

لصدقه

لصدقه على خواص الاجناس كالماشي للحيوان مثلا فانه يصدق عليه لكونه مقولا على افراد
حقيقة واحدة كالانسان وغيرها من انواع الحيوانات واجيب بان المراد بالحقيقة
اعم من ان تكون نوعية او جنسية ولم يقيد الجنسية في هذا التعريف فهو مراد اي من حيث
هو كذلك فالماشي من حيث المعنى ليس على الحيوان خاصة وعلى الانسان عرض عام ومن
هنا قال السلطان وغيره من حيث هو كذلك الحيثية معتبرة وفي الرسالة الكاتبية والتحرير
انه كلي مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وفيه ان العرض العام لا
يقال في الجواب اصلا واجيب بان المراد بالمقول هاهنا مضافا الى محمولا على افراده
لا لكونه مقولا في جواب ما هو وجواب اي الشيء وقال الابهري هو كلي يقال على ما
تحت حقائق مختلفة قولا عرضيا وفيه ما في الذي قبلهم وفي التهذيب المنطق هو الخارج
المقول على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها وفيه نقضان ما ورد على الاشارات والتي رسالة
انه ترك الجنس الذي هو الكلي وانه قدم الفصل وهو الخارج على المقول مع انه احق
منه والجواب عنه معلوم مما تقدم وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها المشهور ان
المذكور في تعريف جميع الكليات رسوم وعليه الاشارات وذهب التحرير والامام الى انها
حدود قال الطوسي في شرح الاشارات وانما جعلت هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان
الحمل على الشيء عارض لماهية الكليات فهي معرفة بآثارها فان الجنس في نفسه هو الخلق
المختلفة الحقائق بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل فان ما يحمل عليها لكونه كذلك
يحمل ثم يعرض له بعد تقومه بكونه ايضا ولذا اورد الشيخ رسومها دون حدودها لا لانها
اشد مناسبة لبياننا لغيره من المتقدمة انتهى ملخصا … بما ذهب اليه هنا وكان
من هنا كما في المنار انما سموه رسما … البيضاوي مع ذكر حجة الامام والتحرير مع
الرد والجواب … وثانيها ينقسم العرض الخارجي الى لازم ومفارق فاللازم هو
ما يستحيل انفكاكه عن المعروض والمفارق ما هو يمكن انفكاكه والمشهور ان
اقسام اللازم ثلثة وهي لازم الماهية من حيث هي هي اي لا بشرط احد الوجود
من الخارجي والذهني ولازم الاتصاف بعلي ذكرها الماهية ولا الوجود ولكن يرجع الى
المشهور كما قاله السيد … ان المراد بالوجود ما يشمل الوجودين الخارجي والذهني

الا انه اختصر فا العبارة فنبه عن القسمين بذلك وينقسم اللازم الذي وغيرين واختلف
في تعريف البين والبين ينقسم الى بين بالمعنى الاخص وبين بالمعنى الاعم واما المفارق فينقسم الى
دائم وزائل والزائل ينقسم الى ما يزول بسرعة او ببطوء وبالجملة فالحلاف في صدور الانقسام والوقوف
عليها بالحق القها ذكرناها في المنار فلاحظ وتنقل وناتها في تعريف الماهية واطلاقها وتقسيمها ما به
الشيء هو هو الشيء هو كان ماهية الانسان هو الحيوان الناطق لان الانسان انما يكون
انسانا اذا كان حيوانا ناطقا ولفظ الماهية يرادفها الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص
الذات بالموجودات الماهية بالمركبات وقد يطلق اعم من الحقيقة لانها تقال على الموجود والذهني
والخارجي والفرض والحقيقة تقال على الاعيان الموجودة في الخارج وينقسم الماهية الى قسمين
احدهما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن متخالفات الحقايق كالواجب والنقطة والعقل
والنفس وثانيهما مركبة وهي التي تكون عبارة عن متخالفات الحقايق كالبيت والانسان
وتنقسم الحقيقة الى قسمين حقيقة شخصية كزيد وعمرو مثلا وحقيقة نوعية كالانسان والحيوان
والله اعلم بحقايق الاشياء **خاتمة** بين المنطقيين في كيفية انقسام المفرد الذي هو قسيم
المركب المشهور انها ثلثة اسم وكلمة وادات وترتيبها الاولى ان لا تجعل انها الا ثلثة من الادوات
بل تجعل قسما رابعا لامتيازها عن سائر الادوات واما تعريف الاقسام فقال العلامة في
التهذيب من اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو اداة وان استقل فهو الفعل
ان دل بصيغته على الزمان المعين الا فهو الاسم واعترض عليهما اولا فلان مادة ضرب لفظ
وصيغته وهيئته غير لفظ وهم ثانيا انا المجموع المركب من المادة والهيئة هو الفعل فلابد من
ان لا يكون لفظا لان المركب من اللفظ وغير اللفظ غير اللفظ اما ثانيا فلان مادة
ضرب تدل على معنى وهي ليست اسما ولا فعلا ولا حرفا وكذا الهيئة تدل على معنى وليست واحدة
من الثلثة لما عدم كونها فعلا او حرفا فظاهر واما عدم كونها اسما فلان الاسم اما ذو هيئة
على ما هو مصرح به واما ثالثا فلان الفعل ايضا لا يفهم معناه الا بضم الفاعل على الخصوص
اليه والصيغة بان الفعل له دلالة مستقلة باعتبار الجوهر باستلزام هنا الفرق يكفي في الاستقلال
فان الحرف لا يدل على المعنى بدون ضم لفظ اخر اصلا ولما رابعا فلان دعوى ان الحرف لا يفيد
الاستقلال ضم لفظ اخر اليه لحصول بطلانه فيما اسم وفعل غير مسلم وقال الامام في المنتخب يسمى اللفظ المفرد

اما

اما ان لا يستقل بالمفهومية وهو الحرف او يستقل فان دل على الزمان فهو الفعل وان لم
يدل على الزمان فهو الاسم ويرد عليه ما يرد على الاخرين ان الحاصل واعترض عليه القرافي
بوجوه الاول على تعريف الحرف قال المفهوم الذي لا يستقل به الحرف اما ان يكون مفردا
او مركبا تركيبا تقييديا كغلام زيد مثلا اسناديا كقولنا زيد قائم فان مفرد اخرج من الحد
اكثر الحروف فان اطلاق لعل يستقل بافهام الترجي واطلاق ليت يستقل بافهام
التمني وكذا سائر الحروف المركبة دون البسيطة كحروف الجر والعطف ونحوهما وان كان مركبا فالاسم
ايضا والفعل لا يستقلان بافادة معنى مركب تقييدي فان لا اسنادا فيكون الحد جامعا مانع
لدخول الاسم والفعل فيه الثاني على تعريف الفعل فانه يقتضي دخول اسماء الزمان في حد الفعل
نحو امس وغدا والسنة بالبشهر المقدم والمتأخر والماضي والحال والاستقبال ونحو ذلك
يضيف اليه بصيغته فان هذه الاشياء لا تدل بصيغتها بل انما دلت بمجموع الصيغ والحروف الثالث
على تعريف الاسم فانه يقتضي خروج كثير من الاسماء من حده وهي الفعلي المتقدمة في الفعل
لدلالتها على الزمان اما اخبارا كالمتقدم والمتأخر اما استقلالا كالامس والغد والمتاخ
والشهور والسنة وسائر الحروف الزمان وقال التفتازاني في تهذيب المنطق المفرد ان استقل
مع الدلالة بهيئته على احد الازمنة فكلمة وبدونها فاسم والا فادوات وفيه اشكال من وجوه
احدها ورود النقض بالافعال الاستثنائية فانها من انواع الكلمة ولا تدل على الزمان لكنه بعض
الهيئة فلو كان الزمان مدلولا للهيئة لما وجب وجودها اذ لا يوجد المدلول بدون الدال و
اجاب عنه السلطان بان التخلف في الامور الوضعية جائز عندهم اذا كان لمانع والافعال
الانشائية قد كانت تدل على الزمان بالهيئة بحسب اصل الوضع لكن عروض الانشاء
قد اخرجها عنها وفيه كلام وثانيهما انه صح ما ذكره فانما يصح في لغة العرب دون لغة العجم فان
تلك اضرب وما يد شعدان بالصيغة مختلفان بالزمان فان احدهما تدل على الزمان الماضي
الماضي والاخر المستقبل ولو كان الزمان مدلولا للصيغة لما اختلف الزمان عند اتحاد
الصيغة وقد تعلم ان نظر الفن في الالفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة دون اخرى واجيب عنه
بان الاهتمام باللغة العربية التي دونت بها هذا الفن غالبا في زماننا اكثر فلا يبعد في اختصاص
بعض الاصطلاحات بهذه اللغة لذلك الاهتمام وثالثها ان الهيئة مختلفة في الثلاثي المجرد

المزيد فيه ماضيا مع اتحاده زمانا مع ان المشهور اتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة واذا اختلفت
الهيئة اختلف الزمان واجيب عنه بان المراد بالدلالة بالهيئة بحيثية ان يكون نوع تلك الهيئة
الهيئة موضوعا للزمان لا شخصها والهيئة الماضوية في المجرد والمزيد فيه متحدة بالنوع ولكن
الهيئة المضارعية فيه متنوعة وذكر الكاتبي في الرسالة التي في التحرير ان الكلمة هي التي تصلح لان
تخبر بها مع كونها على الزمان بالهيئة والاسم هو ما كان كذلك الا انه لا يدل على الزمان بالهيئة
والحرف هو الذي لا يصلح لان تخبر به وحده وسيجي فيه اشكال ويرد ذلك عليهم اجمع الحدود
وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في اطلاق المفرد اتفق المنطقيون والنحويون والبيانية
على اطلاقه على ما يقابل الجملة باقسامها وعلى ما يقابل المضاف واما اختلفوا في اطلاقه على
ما يقابل التثنية والجمع فالنحاة على ذلك وانكره المنطقيون لانه لا يعنيهم من اقسام المفرد
على ما يقتضيه تعريفهم المركب والمفرد ومن هنا صرح بعضهم بان العاري مركبة من اللام والكلام و
زيد مركب من الاسم والتنوين ونحن نبين ان هذه الموضوعات وما شابهها من
اقسام المفرد وقد وقع في هذه الموضوعات خلاف لجماعة من المعاصرين منهم السيد الصادق
صاحب الشواهد العقلية والشيخ المحسن الحنفي والمؤيد شيخنا الفراهي فمنهم من حكم
بافرادها ومنهم من حكم بتركيبها ومنهم من قال انها كلمة لغة مفردة عرفا وبه قال في الحاشية القوامية
وصوبناه في المنار وثانيها في تقسيم كل من الاسم والكلمة والادوات اما الاسم فينقسم عند ارباب
الميزان الى ما يسمونه اسما مستقيما والى ما يسمونه اسما مائلا والمستقيم هو الغير المضاف
والمائل هو ما يسميه اهل العربية مضافا وذكر الشيخ ابو نصر الفارابي انه هكذا تعرف في لسان
العرب اذ كان اسم اعرابه الرفع هو ما يسميه اهل صناعة المنطق الاسم المائل انتهى واما
الكلمة فتنقسم الى الافعال الحقيقية وهي التي تدل على حدث ما على نسبة الى موضوع وزمان تلك
النسبة واما وجودية وهي التي تدل على الايجاب فقط كما يسمى افعالا ناقصة واما الادوات
فتنقسم الى زمانية كالافعال الناقصة اي كانت روابط والى غير زمانية وهي التي تدل على
النسبة كهو في زيد هو قائم اذا اخذ منه الربط ونتبعه ونذكرها في بيان ما اصطلح عليه ههنا
من الالفاظ فمنها الهيئة والصورة والصيغة والبنية الفاظ مترادفة ومنها المادة
والجوهر والاصل الفاظ مترادفة ايضا والمراد بالهيئة ما حصل للحروف باجتماعها وتقديمها

وتأخيرها

وتأخيرها وحركاتها وسكناتها والمادة هي الحروف التي يعرض لها التقديم والتاخير
وغيرها ووقع اختلاف المحصلين في هذا الفن في ان الدال على الزمان ما هو فذهب صاحب التحرير
والقسطاس والتهذيب والرسالة وخلق كثير الى انه هو الهيئة وحدها وهو الحق عندنا
في هذا الكتاب والبصائر في الشفاء والمنار وقيل هو الهيئة والمادة معا وعليه الدال على
الحدث والزمان هو المادة بشرط الهيئة وزعم صاحب ان الهيئة والوزان الحق الذي وقع
انه احد الامرين من الهيئة وحدها او هي مع المادة لنا اتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة
وان اختلف المادة كنصر وشكل واختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت
المادة كضرب ويضرب واعترض باتحاد الزمان في ضرب المعلوم والمجهول دون ضرب لم يضرب
فانه لم يقلب المضارع الى الماضي فتعدد الزمان في هذه الصورة مع اختلاف الهيئة
والجواب ان الاختلاف عارض للمجهول في الاول والحاق لم في الثاني وفصلناه في الشفاء
وما يجب الحق عندي ان الهيئة جزء من الكلمة وفاقا للمحققين وذهب اذناب من
الناس الى انها عارضة لها واعترض على المذهب الاول بانها حينئذ تكون مركبة من المادة
والهيئة فلا ينبغي عد الكلمة من اقسام المفرد بل يجب ان تعد من اقسام المركب واجيب
عنه في القسطاس والتحرير بان المعني من التركيب ان تكون هناك اجزاء مترتبة مسموعة هي
الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة وتفصيلها الحق عندي ان الهيئة
غير محتاجة الى فقد هو على زمان معين وفاقا للتحرير وجلال الدين والقوام والبصائر
في المنار وقد اعتبره جماعة من رؤساء المنطقيين منهم القسطاس والاشارات وجامع
الدقائق وتحقيق الحق في المنار وسادسها في بيان معنى الادات لغة وبيان اطلاقها
اصطلاحا اصطلاحا وهي في اللغة الالات وتطلق اصطلاحا على الحرف سواء كانت في
قابل الاسم كما في قولنا زيد هو قائم او في قابل الفعل كالكلمات الوجودية ومنها كان
واخواتها او في قابل الحرف وهو كثير ويطلق على الحرف على الاسماء المتضمنة لها
يطلقونه اسماء الشروط وادوات الاستفهام سواء كانت حروفا او اسماء متضمنة
لها وما يتبعها فقد اتفق القوم على عدم استقلال الحروف واما الخلاف في ان ذلك لاجل انها
العضدي والمحقق والشريف والدواني وغيرهم انه لعدم استقلال معانيها من حيث

انما الة لملاحظة المعنى فلم يذكر المعنى وطبيهم ويزيم معناه لم يفهم ذلك المعنى والحاصل والتفتازاني
وجماعة انه لا اشتراط الوضع في الدلالة على المعنى ذكره المؤلف وتحقيق الحق في مطولات
الفن وفي المقام تنبيهات مهمة هذه ذكرناها في اثنار ذلك فلاحظ وتعقل محاصله بين المنا[illegible]
والنحويين في تعريف العلم والصواب عندي انه الجزئي المستقل في الدلالة وفاقا للاصل
وفيه خروج العلم الجنسي لان مسماه كلي على ما قيل والجواب اما اولا فلانه تعريف للعلم الشخصي
واما ثانيا سلمنا انه كلي لكن لا نسلم ان العلم الجنسي مسماه كلي لانه موضوع للحقيقة بشرط
الوحدة الذهنية فهي بهذا الاعتبار متشخص وضعا فيكون داخلا وقال القرافي في شرح المنتخب
هو الموضوع لمعنى جزئي بحيث يدخل المعارف ان قلنا بتشخصها وضعا لا استعمالا الا بانضمام قرينة
اليها كالالف واللام والعلمية وقال العلامة في تهذيب الاصول والتفتازاني في تهذيب المنطق
ولابن الاعرج في المنية العلم هو المخصوص اللفظ والمعين الشخصي وفيه اما اولا فلان الضماير
واسماء الاشارات داخلة في هذا الحد لانها موضوعة لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد
كما حققه المتأخرون مع انها ليست اعلاما اصطلاحا فكان ينبغي ان يقال مع تشخصه معنى
علما وضعيا حقيقيا كما جرى عليه القسطاس والخبيصي او يقال مع تشخصه وضعا جزئيا حقيقيا لصدق
الجزئي على العلم والمعرفة والجواب عنه من وجوه منها العلم بايهم ان تشخيصها بحسب الاستعمال كما نقله
الدواني عن التفتازاني واما ثانيا فلان العلم الجنسي خارج على مقتضى الحد مع انه يشمله اسم العلم
والجواب عنه من وجوه منها ان ما ذكرناه انفا من انه موضوع للحقيقة بشرط الوحدة الذهنية و
منها ان العلم الجنسي من اصطلاحات النحاة ولا معنى اسم مسماه كلي في عرف اهل هذا الفن و
من هنا قال ابن الحاجب وهو حاصل القطب واما العلم الجنسي فلا يشتمل عليها في عرف المنطقيين لان
تقليبهم الى المعنى بالقصد الاول ومعناه كلي وان ادخله اهل العربية في العلم نظرا الى احكام
اللفظ وهذا من باب نفي الاصطلاحات بسبب اختلاف النظرين كما في الكلمة الوجودية
وعندي فيه اشكال وفي الخلاصة العلم هو ما عين المسمى مطلقا وفي شرح الخلاصة العلم الشخصي هو
الدال على معين مطلقا اي بلا قيد بل بمجرد وضع اللفظ له على وجه منع الشركة فيه واما العلم الجنسي
فهو كل اسم جرى مجرى العلم الشخصي في الاستعمال وفيه اسماء الحدث الثاني على كلي وهو حينئذ جائز
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في تعريف اسم الجنس النكرة المسمى باصطلاح الادباء

بالتشخص

بالتشخص المنتشر تارة وبالفرد المنتشر اخرى فالذي عليه الفصل والمنهاج انه اللفظ الدال
على الحقيقة بوحدة غير معينة وفي الحاصل هو الكلي الدال على الماهية في ضمن الافراد
الجنس النكرة هو الدال على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد وقيل هو الموضوع لاحاد جنسها لا للماهية
فقيل هو لولا النكرة هي الماهية المقيدة بوحدة غير معينة هذه الحدود بعضها متباعد وبعضها
متقارب وبعضها متساوية فلاحظ وتصور وتأملها في الفرق بين علم الشخص وعلم
الجنس وقد اشار اليه القرافي في شرح المنتخب فقال علم الشخص موضوع للماهية
بقيد التشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني وثالثها في
بيان ان الفرق بين اسم الجنس النكرة وعلم الجنس المعروف عند النحاة بين وبعض
شاكل علينا الحاصل وحكى عن بعض النحويين عدم الفرق بينهما اذ كل واحد منهما يصدق
يصدق على ما لا يتناهى ومسماه كلي فلا فرق عندهم بين اسامة واسد الا هنا الشيء
اصطلح عليه النحويين لما رأوا ان العرب جرى فيها اسد اوصنعوا اسامة من الصرف قالوا
لا سبب للمنع الا التانيث والعلمية ومن الاصوليين من فرق بينهما فقال لا اسم الجنس هو
الموضوع للحقيقة من حيث هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في
الذهن وفي الشرح القرافي على المنتخب ما نصه والفرق بين علم الجنس واسم الجنس وان
كان كل واحد منهما يصدق على ما يتناهى ومسماه كلي ان الوضع مسبوق بالتصور فاذا استحضر
الواضع صورة الاسد في ذهنه فتلك الصورة الحاصلة في ذهنه اخص من مطلق
الحقيقة لوجود ما في تصور لنا ذلك الشخص او لغيره فهذا التصور حينئذ متشخص من
بين شخص تصور الحقيقة كما ان الاسد في الخارج المشار اليه متشخص من اشخاص ماهية
الاسد وفي هذا التصور المتشخص معينا الحقيقة الاسد في المثال الخارجي اليه متشخص
من اشخاص ماهية الاسد في الخارج وهذا التصور المتشخص معناه اصبح الحكم
على الشخص مستحيل لانه فاذا افرد له فهذا الحق التصور معنيان عموم وخصوص
فالواضع ان وضع له من حيث العموم فهو اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث
لا بقيد وسيجي في المنتشر الفرق بينه وبين علم الجنس المستعمل في فرد كما سيأتي
اسامة وبين اسم الجنس كما لقيت اسدا وهو ان اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه

باطلاقه على الواحد اطلاقه على اصل وضعه فاسامة موضوع الحقيقة المتحدة في الذهن واذا
اطلق على الواحد في الخارج اريدت الحقيقة ولزم من الاطلاق عليها باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما
من جعل اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلم الجنس موضوع
للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك
الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون الاشخاص
معهودة واما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل باللام لانها تعريف فتامل وبالجملة فوضع الاعلام
والحق عندي ان الاعلام حقائق في معانيها وفاقا للجمهور المحصول والبيضاوي جعلها في الحقيقة
وعن المحصول والاحكام انها لا حقيقة ولا مجاز وتبعهما الابهري في شرح والبيضاوي فيها فان
لنا وجهان الاول اندراجها تحت تعريف الحقيقة فتكون حقائق الثاني انها لو كانت
مجازات لكانت لا حقايق ولا مجاز ولا قائل به وحجة المخالف انها لو كانت موضوعة
استعمال لانها المرتبة المتوسطة بين الحقيقة والمجاز عند من اثبتها والمفهوم خلاف
ذلك واحتج المخالف بان الوضع الذي تثبت به الحقائق والمجازات لا يخرج
عن وضع الشرع واللغة والعرف ووضع الاعلام خارج عن ذلك والجواب انا لا نسلم الخروج
بل هي داخلة تحت الوضع العرفي الا انه عرف خاص فتامل وقسموا اقسام الوضع
اربعة لانه اما ان يكون خاصا والموضوع له خاصا واما ان يكون عاما والموضوع له عاما سمعته
فاما الموضوع له خاصا كالحيوان والوضع خاصا كالحجاب والوضع خاصا والعكس عقلية
لعدم تصورها وتقيد بوجودها وقد الحكم لو انا دابة لا نعرف اسمها فنضع لها اسما فلا وضع
خاصا والموضوع له عاما وقد نشاهد في المنزل اولا فظاهر بيانه بان على سبيل
الوضع الكلي ام في تحققها فاما ثانيا فانه على هذا الوضع يكون الوضع خاصا والموضوع
له خاصا كما بد فلا يكون من محل النزاع في شيء فتفكر مخاصمة بين المنطقيين والاصوليين
والنحويين في وضع الضمائر واسماء الاشارة والحروف والافعال وسائر المشتقات
الحق عندي انها موضوعة لما سنطلبه لكن تستعمل في الجزئيات بحسب ان قلنا المحقق و
المعتمد والقرافي في شرح المنتخب وجماعة وبه قال المتاخرون لكن في العلميين واسماء
الاشارة وذهب المحققون ومنهم الرضي والعضد والشريف الى انها موضوعة للكلي

معين من الافراد وضعا متعددا كان يقال انا للمتكلم مخصوص وهذا الكلي مشار اليه
ومذكر فيستعمل فيه بدلا ويكون هذا من قبيل المشترك ونقله القرافي في شرح المنتخب
عن الكثيرين وفي المنار صرح الى التوقف وهذا المذهب ممكن لذا كان الواضع هو الله
سبحانه وتعالى لا النزام ما لا يتناهى ولا يحيط به بشر واما هو موضوع للكلي معين من
الافراد وضعا متعددا لكنه وضع عام فيكون استعمالها في الافراد حقيقة وهو الفرق
بين ما صرنا اليه وبين اهل هذا القول وانما الفرق بينهم وبين من يقول بالاشتراك
من انها حقيقة في افراد على المذهب من قتيبة منها السابع في المشترك لكنه لا يعلم خصوص
المراد والموضوع بهذا الوضع يعلم منه الكلي ولا يعلم خصوص الافراد كما قيل وفيه اشكال لو
منها ان المشترك لا يحتاج الى قرينة تعين المراد وهذا يحتاج الى قرينة لا لاصل الافادة
وذهب المحققون منهم الشريف وفي المنار صرح الى التوقف لنا وجوه الاول لو كانت
موضوعة للجزئيات لما دلت على تشخص افرادها بوضع اخر كما ان الاعلام كذلك الثاني لو
كانت الجزئيات ولو كانت موضوعة للتشخص في ضمن وضع اخر لكان لا فرق بينها وبين
الاعلام وقد اتفق الفرق كذلك الثالث لو كانت للجزئيات لما صدق انا على ما لا
يتناهى من المتكلمين ولفظ انت على ما لا يتناهى من المخاطبين ولفظ هو على ما لا
يتناهى الى بيّن من غير احتياج لوضع دل على انها موضوعة للقدر المشترك في الكل.
تنبيه من هذا القبيل اللقب يعلل الثالث لان الفرق بينها وبين العلم انها لا تتناهى اسمياً
والاعلام تتناهى اسمياً كما صرح به القرافي في شرح المنتخب ولا فلا فرق حينئذ
على قول الخصم دون وضع الاعلام فتدبر واحتج الحاجبي ومن تابعه بان الجزئي لفظ انا و
هذا مثلا لا يستعمل الا في شيء من معين اذ لا يصح ان يقال هذا ويراد به مشار اليه
لا بعينه ولا انا ويراد به متكلم ما ولا يجوز ان تكون موضوعة للكلي بينها والا لكانت في غيره
مجازا وظاهر انه ليس كذلك ولا كلي هو واحد الا كانت مشتركة موضوعة اوضاعا بعدد
الافراد وبطلانه واضح فاذا بطل ذلك تبين ما قلناه واعترض عليهم بانه لو صح ذلك
لكان انا وانت وهذا مثلا مجازات لا حقائق لها اذ لم تستعمل في الموضوع له من
المفهوم الكلي لا يصح ذلك الاستعمال اصلا لانه مستبعد جدا وقد قيل ان المجاز

سيستلزم الحقيقة ومنشأه في المختلف الاستلزام بإثبات عدم الاستلزام ومن
ذلك الرحمن فانه موضوع لنفس الرحمة ورقة القلب التي لا يتصف بحقيقتها تعالى حتى فيه مجاز مع انه لم
يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو مختص بالله تعالى والالحاد اطلاقه وفيه انهم قالوا ضمن الرحمن
ذكرها لم سمي حقيقي استعمل فيه شرح واضح المنقوض على الضمائر واسماء الاشارة
بانه صدق الكلي على كثيرين بمعنى واحد واعترضه السلطان بانه يطلق على كل واحد بمعنى وهو الاول
بالتشخص متفكك واضح الجواب عن الوجهين الاول ان النحاة مجمعون على ان الضمائر اعرف
المعارف وما ذلك الا لكونها موضوعة بالوضع الجزئي والجواب عنه انما كانت اعرف المعارف
لكونها بعيدة عن الشركة بسبب حصر الواقع للمسمى فيه لا بسبب وضع اللفظ بازاء خصوص الشخص
وكذلك القول في اسماء الاشارة والمعرف بالالف واللام والموصول واشباهها الثاني انها
لو كانت موضوعة احدهما ان الوضع بازاء خصوصه فيه لعلي خصوصه بواسطة الوضع ثانيهما
ان يوضع لقدر مشترك ويدل الواقع على حصر ذلك المشترك في شخص معين فيفهم التشخيص
لحظ المسمى فيه لا بوضع اللفظ لخصوصه كفهم تشخص الشمس المعين من لفظ الشمس لان الواقع
على انحصار نوعه في شخصه وما نحن فيه من هذا القبيل فتصير الدلالة بلا لا بد من انضمام
قرينة تفهم معناه وفي تهذيب العلامة انه التشخص الحق وفيه اما اولا فيدخل العلم في هذا الحد
على مقتضى تعريفه للعلم واما ثانيا فلا بد من تقييد ما لا يكون معناه مستقلا لا يدخل في العلم
ايضا على المشهور والجواب عنه ان هذا الاشكال يرد على تقدير ان تكون موضوعة للمعنى الكلي
ولعل عنده انها مشخصة رضي رضيه فتكون مستقلة الدلالة واما ثالثا فبان المفهوم
من كلام الرضي ان ما نص بحرف فيه لعلاقة على تشخص فيلزم ان يكون معنى اعلى فلم انحلال
المفهم هو اللفظ الذي يفهم الحرف وغيره كما هو مقتضى التعريف السابق وهذا السؤال البعض
فيه كلام فتعقل تتمة بين اللبين بين فالاصل لبين في تعريف المتواطي والمشكك المتواطي
مشتق من المواطاة وهي في اللغة الموافقة والمواطاة كما في الجمع ولما توافقت افراده في معناه سمي
بذلك واما المشكك فهو مأخوذ من الشك وهو الارتياب وهو خلاف اليقين وهو
ليشمل التردد بين شيئين سواء استوى طرفاه او رجح احدهما على الاخر كذا في اللغة واختلف
واختلف في تعريفهما اصطلاحا فقال العلامة في تهذيب اللفظ المتحد المعنى متواطي ان

تساوت

تساوت افراده ومشككا ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية وسبق بلا
وفيه ان الاولوية مغن عن ذكر ما بعده بل ذكر ما بعده مغن لانه يقتضي ان الاختلاف يكون
بسببه وليس كذلك بل الاختلاف بالاولوية وسبب الاولوية هو الاقدمية والاشدية وقال
المحقق الدواني في تهذيب المنطق اذا اتحد معنى اللفظ بدون تشخص فمتواط ان تساوت
افراده ومشكك ان تفاوتت بالاولية او الاولوية وفيه اما اولا فلان اعتبار التفاوت في المفهومات
كان عليه ان يذكر الاشدية ايضا لان اعتبار استعمال بعضها على بعض كان عليه ان
يضيف الاولية لا اشتمال الاولوية عليها واما ثانيا فلان تحت كل واحد من المتواطي والمشكك
افرادا كثيرة فكيف يعد ان من معنى المعنى والجواب ان المراد بالمعنى المعتبر هاهنا هو المعنى
الحقيقي والمتواطي واخوه موضوعان للقدر المشترك وان وقع التفاوت وعدمه في الافراد
فالمعنى واحد وما تحته من الافراد معان مجازية فليسا من متكثر المعنى في شيء واما ثالثا
فلانه ترك الاشدية مع انها منها اخر عندهم ويجاب عنه بجواب احدهما الذي ذكرناهما في
المنار وقال القرافي في شرح المنتخب المتواطي هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محاله و
المشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله وفي القسطاس الكلي اما ان يكون
حصوله في افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا والاول يسمى متواطيا والثاني يسمى
مشككا والتشكيك اما بالاولوية واما بالتقديم والتاخير واما بالشدة والضعف
ومثله في جامع الدقائق في المتواطي الا انه اقتصر في المشكك على جعل التفاوت في الاولوية
والاقدمية وفي الحاصل اذا كان المعنى متحدا وكان كليا فان كان حاصلا في موارده بالسوية
فهو المتواطي وان لا بالسوية كما في الوجود فهو المشكك والحق ذلك من الحدود المتقاربة و
هاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في سبب التسمية اما المتواطي فلانه لما توافقت
افراده في معناه سمي بذلك واما المشكك فقد قال القسطاس والتجريد وجامع الدقائق و
وغيرهم في وجه التسمية انه سمي مشككا لان افراده مشتركة في اصل معناه ومختلفة باحد الوجوه
الثلاثة فالناظر اليه ان نظر الى جهة الاشتراك ظن انه متواطي وان نظر الى جهة
الاختلاف اوهم انه مشترك فكأنه لفظ له معان كالعين فالناظر فيه متشكك هل هو
متواطي او مشترك وقد ذكرنا في الفضاء ان هذا اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف لانه يشكك

الناظر فيه ويسمى مشككا تفريقا وثانيها اتفق المنطقيون على تقسيم المعنى العارى عن
التشخص الى المتواطى والمشكك وانما اختلفوا في كمية اقسام المشكك فمن الناس
من ذكر الاولوية والاولية والاقدمية والاشدية وعليه جرى القسطاس والنجم من جامع الدقائق
والبصرا في المنار لوجود الفرق بين الاقسام ومنهم من ذكر الاولية والاقدمية كالرسالة ومنهم
من ذكر الاولوية وعليه التفتازاني في تهذيب المنطق ومنهم من اقتصر على الاولوية وهو الذي نعرى
في هذا الكتاب ولما اختار في العضدية لنا عليه ابعاد كرمه من الاولوية والاقدمية و
الاشدية انما هي اسباب للاولوية نبهنا في ذكرها بينهم مستوفية في نفي المشكك وهي ان
التفاوت المذكور ان كان ماخوذا في ماهية المشكك اي مسماه فلا اشتراك للافراد فيه فرقة
ان البياض الذي في الثلج مثلا هو اللون المفرق للبصر مع خصوصية الشدة فيه فلا اسم
اشتراك الحاج فيه معنويا بل لفظيا وان لم يكن ماخوذا في ماهيته بان يكون مفهوم البياض
هو مجرد اللون المفرق للبصر فلا تفاوت فيكون متواطيا لا مشككا والجواب ان التفاوت
ماخوذ في ماهية ما صدق عليه مسمى المشكك من الافراد لا ماهية مسماه فلا يلزم التواطى لاعتبار
التفاوت في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى بالجملة فالتفاوت انما هو
في الافراد لكن لا مطلقا بل باعتبار صدق المسمى وصدقه عليها فلا تفاوت ان اراد به
لا تفاوت في المسمى من حيث هو فمسلم لكن لا يستلزم ذلك التواطى لجواز التفاوت و
الاختلاف فيه بالقياس الى الافراد وان اراد انه لا تفاوت اصلا فممنوع لجواز التفاوت
باعتبار الصدق عليها قال القرافي في شرح المنتخب والجواب عن السؤال انه موضع الغرب
المشكك كالمتواطى لكن اختلاف المشككات في محالها تارة يكون بامور من جنس المسمى
كاجزاء النور الزايدة في الشمس واستحقاق التعرف في الواجب ولا استغنا وفي الاجسام
وتارة يقع الاختلاف بامور من غير جنس المسمى كما سيان افراد الانسان بالذكورة والانوثة
والعلم من الجهل وغيرها فاصطلحنا على ان نسمي ما اختلف في محاله بما يناسب مسماه
بالمشكك وما اختلف بما يباين مسماه متواطيا والاصل في اللغات والاصطلاحات
اختلاف الالفاظ عند اختلاف المعاني انتهى واعلم ان الالفاظ من اقسام المفرد كالمباين
والمترادف والمشترك والحقيقة والمجاز والمنقول وقد تعرض بها العلامة في التهذيب

هاهنا

ها هنا على سبيل الاجمال وسنتعرض لها على ترتيب تفصيلا في فصلنا كتابنا هذا اسارنا
للتهذيب فيما اشتمل عليه من ان المباحث والترتيب التزمنا بالتعرض لها عند تعرضه لها
تفصيلا فان انتزع بل بالنظر والمراجعة في هذا الموضع ومست الحاجة الى كشف حقايق الاطلاع
على دقايقها فلاحظه هناك ونقل خاتمة بين والناقص الى تقييدى وغيره والبحث
ها هنا يتعلق بمسايل الاول في تعريف التام وقد اختلف فيه الناس وقيل هو ما يفيد
المخاطب فائدة تامة وفيه اما اولا فلان المعنى يعرف بالاشتراك على ما يقابل الفرد وهو
المركب التام وعلى ما يقابل المهمل سواء كان مفردا او مركبا فيلزم وقوع المشترك في
الحد وهو غير جايز واجيب عنه في المنار بانه مشترك معنوي والممنوع هو اللفظي واما ثانيا
فلان المتبادر من الفائدة التامة عند الاطلاق الفائدة الجديدة فيلزم ان لا يكون
السماء فوقنا وغيره من الاخبار المعلومة للمخاطب من المركبات التامة لعدم حصول
الفائدة الجديدة للمخاطب واجيب عنه بان المراد بالفائدة التامة ما هو اعم من ان تكون
فائدة الخبر وفائدة لازمه والفائدة بالمعنى الاول وان كانت مفقودة لكن الفائدة
بالمعنى الثاني لا تكون فائدة الخبر مفقودة في المثال المذكور نص عليه في المنار ايضا مفقودة
فيه ايضا وقيل هو ما يكون السكوت على المسند اليه بدون المسند وبالعكس وفي المنية
هو ما يحسن السكوت عليه والسكوت في اللغة انقطاع الكلام والمراد هنا سكوت المتكلم
لا سكوت المخاطب لانه لو كان سكوت المخاطب لم يكن زيد قايم كلاما تاما عند غفلته
وهو كلام تام بالاتفاق وقيل المراد به سكوت المخاطب وقيل سكوتهما معا فتكون المسئلة
الثلاثية في تعريف الخبر وهو في اللغة العلم واخبره اى نباه واختلف العلماء في تعريفه بحسب
اصطلاحا والصواب عندي ما قاله البيانيون من انه ما كان لنسبته خارج تطابقه او لا
تطابقه وقيل هو التام الصادق او الكاذب وفيه استعمل على لفظ او …
وقيل هو ما يحكى به عن وقوع النسبة وفيه استعمل على لفظ النسبة وهو مشترك بين
النسبة الجزئية والنسبة المتعلق به فان كان الاشتراك لفظيا فلا قرينة معينة وان كان معنويا
فلا فصل يميزه عن التقييدي وفي التجريد هو ما صدق او ما كذب وفيه استعمل على لفظ او
وفي المنية هو الحكم بثبوت شيء لشيء وفيه استعمال على الحكم وهو مشترك والمشهور بين

العلماء انه ما يحتمل الصدق والكذب واعترض عليه بوجوه منها ان الاحتمال هو الشك بين
النفي والاثبات فهو ان كان صادقا في الواقع فلا وجه لاحتمال الكذب فيه وكذا العكس واجيب
عنه اما اولا فبان المراد بالاحتمال اي الخبر ما يحتمل الصدق اي يتصف به وفيه انه معنى مجازي وهو
غير مرضي في الحدود واما ثانيا فبان المراد بالواو او او الواصلة وفيه اشتماله على مجازين
وهما كون الواو بمعنى او وكون الاحتمال بمعنى التحمل ومع هذا ما التجريد وهذا الجواب غير
مرضي لان الاصل للاصل … واما ثالثا فبان الاحتمال بالنظر الى نفس مفهوم الخبر مع قطع
النظر عن القائل والخارج ولما يرد ما قيل بان مدلول الخبر هو الصدق واما الكذب فاحتمال
عقلي كما قال بعض الائمة وغيره ووجه ذلك في كونه محتملا لهما متفق ومنها ان قول القائل كلامي
هذا كاذب مستلزم الى نفس هذا الكلام ان صدق لزم ان يكون كاذبا وان كذب لزم ان
يكون صادقا واجيب عنه بانه غير متضمن لحكم لعدم الاستقلال المذكور واعترض عليه بانه لو لم
يكن جزء الكلام الشارح … انه مركب تام لكنه ليس بشيء من اقسام الانشاء وفيه
بعض المحققين فليتفكر ومنها السؤال المشهور وهو ان الصدق هو الخبر المطابق للواقع
والكذب هو الخبر الغير المطابق وقد اخذ الخبر في تعريفهما مع انهما ماخوذ ذلك في تعريفه
فجاء الدور والجواب عنه من ستة وجوه منها ان الدور انما يرد على من فسر الصدق و
الكذب بما ذكرته واما اذا فسر الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب
عدم مطابقتها للواقع فلا دور فانه اصلا والله اعلم بحقائق الاحوال المسئلة الثالثة في
تعريف الانشاء وهو في اللغة الايجاد قال الله تعالى انا انشأناه خلقا اخر وفي الاصطلاح فيه
خلاف والمشهور انه التام الذي لا يحتمل الصدق بالكذب وبه حكم على منحصر الحرف بعد
بالانشاء فعدم تعدد الخبر هي نوعية الانشاء والمشهور بين العقلاء والادباء ان بين
الطلب والانشاء عموما وخصوصا مطلقا والعموم في جانب الانشاء لاجتماعهما في اضرب
وانفراد الانشاء في نحو بعت مثلا وهو الحق عندنا في هذا الكتاب وعرفناه في الفنون والبرهان في
صفاء الاذهان وليس هذا محل بسط البرهان بل ربما يدعي عدم الاحتياج اليه لوضوح ما
ادعيناه وههنا ما اختلفناه وفي العلماء من ذهب الى انهما متباينان وعرف الانشاء
بما كان معناه حاصلا وقت التكلم والطلب ما كان معناه حاصلا بعد التكلم وقبلهما

متساويان

متساويان وهو ظاهر البطلان كما لا يخفى المسئلة الرابعة في تعريف الامر قال بعض الناس
الامر كل ما يصح ان يطلب به الفعل الجزئي في ضمن الصيغة سواء طلب به الفعل على جهة الا
الاستعلاء وهو المسمى بالامر عند الاصوليين او طلب به الفعل على وجه الخضوع من الله تعالى وهو
الدعاء او من غيره وهو الشفاعة او لم يطلب به الفعل كالاباحة والتهديد هذه عبارة الشيخ
الرضي وفي المطول ما دل على الطلب هو الامر … وكان صيغة نعبر به بالامر الحاضر نحو
نحو اكرم … الصيغ الثلاث هو الامر هذه عبارة المطول فعلى هذا
ظاهر كلام الشيخ الرضي يقتضي ان الامر عند اهل العربية هو الطلب مطلقا لكن يختص بصيغة
خاصة وهي المضارع المحذوف منه حرف المضارعة بل وجه اعتبره علماء العربية بخلاف
كلام المطول وكلام العلامة في التهذيب بخلاف كلام الشيخ الرضي حيث جعل الامر في
اصطلاح الاصوليين مختصا بالفعل المضارع المحذوف منه حرف المضارعة وبقرينة لا
الاستعلاء والتهذيب عمم لا يقتضيه كلامه حيث جعل الامر باللام داخلا في الامر انتهى
كلامه المسئلة الخامسة في تعريف الناقص وتقسيمه وتعريف اقسامه على ما هو على المشهور
ما لا يصح السكوت عليه ولم يحدد فيه هذا بحسب ظاهرهما الناظر في كلامهم والعارف من
حال كلامهم سيما اذا لاحظ حدود التام ورسومه لانه ما يقابله وهو ينقسم الى تقييدي
وغيره وتقييدي هو ما يكون الثاني قيدا للاول على المشهور سواء كان مركبا من الموصوف
والصفة كالحيوان الناطق او من المضاف والمضاف اليه كغلام زيد وفا في الحقيقة
التقييدي هو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد في الاخر مخصص له كالحيوان
الناطق ونحو يقوم مقامهما مع لفظ واحد كلفظ الانسان فانه قائم مقام الحيوان
الناطق في الدلالة على المعنى فيقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الذي …
الغالب ان يكون مركبا من الموصوف والصفة وهذا النوع من التركيب ينتفع به في
اكتساب المعقولات فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل فلذا يكون مركبا
الا من الموصوف والصفة كما من الجارة فعلم … انتهى كلام … بعض المحصلين
الى ان المركب التقييدي هو ما يكون احد الجزئين قيدا للاخر سواء كان هو الجزء الاول
والثاني وحققناه في المنار بانه لا يتصور كون الاول قيدا للثاني … في هذا

الكتاب اشكال وهل يحصل التقييدي فيما ذكرناه او يكون فيه وفي غيره كتقييد الفعل بالمفعول
نحو ضربت زيدا المشهور الاول وقيل بالثاني فيكون المثال من المركب التقييدي وعلى هذا ان
الفعل المقيد بما هو متعلقاته يكون مركبا تقييديا باصطلاح وهو غير معروف عند الكل في هذا
ان التقييدي من اقسام الناقص والفعل المقيد بما ذكره من المركب التام اتفاقا
واصطلاحا في المنار ربما يسمى تقييديا باعتبار ادراج ما يا خذ ولا مشاحة في وعندي فيه اشكال
واما المركب الغير التقييدي فهو ما لا يكون الثاني قيدا للاول سواء ركب من اسم واداة
نحو في الدار وكلمة واداة نحو ان قام وفي المنية غير التقييدي هو المركب من اسم واداة مثل زيد
في او كلمة واداة مثل قد علم او من غير المركب من الكلمة من الادوات كمركب من اسمين
كتسعة عشر وبعلبك ومن فعلين مثل اجلس تنم ومن حرفين هل في انتهى كلامه اقول في هذا
ما ادى اليه نظري القاصر وفهم الفاتر في الكلام على المسائل المبانية المحتاج اليها في علم
الاصول كما قد جرى عليه العلامة في التهذيب على ان لا اطيل اصلا وجامع جميع ما ذكرناه ولا
استقصي كتب المبني ان كل استقصاء والله اعلم بحقائق الامور فائدة مخالفة بين الاصوليين
والمصنفين في تعريف الاشتقاق والاصح عندي وفاقا للتهذيب انه اقتطاع فرع من اصل
يدور في تصاريفه ذلك الاصل الاصل وقال الميداني الاشتقاق هو ان تجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وفيه اما اولا فلانه منقوض
بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب و
ليس احدهما مشتقا من الاخر وكذا المصغر بالنسبة الى الحاصل واما ثانيا فلان
الاشتقاق الحقيقي عبارة عن وجدان التناسب المذكور لانه من صفات المتكلم والاشتقاق
من صفات اللفظ وبحث فيه الجلبي في تفسيره بما اجيب عنه بوجهين الاول انه هاهنا محذوفا
اي العلم بالاشتقاق الحاضر ما ذكره وهو وان لم يذكر لفظا لكن السباق الذهن اليه يغني
عن ذكره وفيه انه ح ليس تعريفا لماهية الاشتقاق الذي هو محط النظر في الحدود التي
ان الاشتقاق اذا كان معنويا كان صفة للمتكلم لانه انما حتى يكون صفة اللفظ وفيه
فيجمع ذلك ولا حاجة الى الحذف وفيه كلام واما ثالثا فلان جبرائيل وميكائيل وعزرائيل
ورد في الحديث ما يقتضي ان تكون على لسان قوله مشتقة وليست بمشتقة فانه

ميكائيل

ورد ان رسول الله صلعم سأل جبرئيل بالعبرانية لم سميت جبرئيل وميكائيل واسرافيل اسرافيل
وعزرائيل عزرائيل قال لانني اتي بالجبروت في قتال الكفار وميكائيل بكيل الارزاق ويعظم خلقه
خلقته فان رجليه تحت تخوم الارض وراسه فوق السماء والعرش على كاهله وانه يتضاءل
من خشية الله تعالى حتى يصير كالانبع اي عصفور السول ولذا قالوا انها ليست مشتقة
لانها لو كانت مشتقة لم تكن اعجمية ولو لم تكن اعجمية لانصرفت لكنها لا تنصرف فلا تكون
مشتقة وكذا القول في داود وادريس واسماعيل وادم ويعقوب ويمكن ان يتخيل فيها معنى
الاشتقاق واجاب عنه القرافي في شرح المنتخب بان هذه الالفاظ ليست بعربية فتخصيص
كلامه اي هو واقع في الالفاظ العربية فتعكس بعرفه الجامع وشارحه باذا رد لفظ الى لفظ
ولو كان ذلك الاخر بجامع المناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية كالناطق في
النطق بمعنى التكلم وبمعنى الدلالة كما في قولهم الحال ناطقة بكذا اي دالة لتخيله الا ان
الاشتقاق من المجاز لا ذم لانه قد يتخلف كما في الامر بمعنى الفعل كقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد وفي المنهاج هو رد لفظ الى لفظ اخر لموافقته في حروفه الاصلية ومناسبته
في المعنى ولكن لا بد من تغيير بزيادة او نقصان وفي مختصر المنتهى المشتق هو ما وافق اصلا
بحروفه الاصول ومعناه وربما زيد في هذا الحد بتغيير ما كما صرح بعضه الزيادة في المشتق
وقيل هو ما غير من اسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات
وفيهما وعن شرح الهادي انه اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه مع ترتيب الحروف
وزيادة المعنى فتلك وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان المعرف هو
الاشتقاق وعليه جرى التهذيب ومنه البيضاوي في المنهاج والطارح والحاصل والمنتخب
وفي الناس من جعله المشتق وعليه التحفة والوسيلة ومختصر الحاجبي وشرح التلويح
العضدي والفرق بين الصورتين انه على الاول يكون صفة للمتكلم على وجه وعلى
الثاني يكون صفة اللفظ نقلا وثانيها ذهب الجامع وشارحه الجلال ان الاشتقاق
من المجاز لكنه غير لازم لتخلفه وفي الناس من فهم من عبارة القرافي واصحابه المنع فلا
وهذه عبارتهم ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا او الحقيقة
فمنع المانع على من فهم ذلك فانكر بان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود

الاشتقاق ووجود الحقيقة ونحو ثم انه يحد الاشتقاق تارة باعتبار العلم كما في تعريف على تقدير
الحدث المذكور وتارة باعتبار العمل وهو كثير ومنه هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في
المعنى والتركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه ونقله العضدي عن بعض ونقل في
المطارح ويمكن جعل هذا الحد باعتبار العلم بمعنى شناه في المختلف منه ايضا انه رد
اللفظ الى لفظ اخر لموافقته في حروفه الاصلية ومناسبته له في المعنى واعترض على الحد
من المذكور بان فيه العمل بامر ينبني على حق الميداني للعلم من ان الاشتقاق صفة اللفظ
والاقتطاع والرد والاخذ صفات للمتكلم فلا يجوز تفسيره به واجاب عنه في المطارح بان
ها هنا تحديدا يتعلق بالعمل اي عمل الاشتقاق كذا اعلى انه لا حاجة الى ذلك انه لان
الاشتقاق يتعلق بالمكون صفة المتكلم لا لازما صفة اللفظ ثم قال فيها واما تعريف المحقق
فهو باعتبار العمل فيمكن جعله باعتبار العلم بان يكون المراد بالاقتطاع ادراك انه يقتطع
لادراك وكذا في تعريف العمل ادراك انه رد ودوما فيه انتهى ولما بينا في بيان اركانه
وهي اربعة اتفاقا الاصل وهو اسم موضوع لمعنى والفرع وهو لفظ اخر له نسبة الى
ذلك المعنى ومشاركة بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط
او حركة فقط او فيهما معا اما بالزيادة او النقصان او بهما فالمجموع ستة ثلثة
للزيادة فقط وثلثة للنقصان فالحاصل بضرب الثلاثة في الثلثة تسعة اقسام التغيير
زيادة الحرف نقصان الحرف زيادة الحرف ونقصانه زيادة الحركة نقصان الحركة زيادة
الحركة ونقصانها زيادة الحرف والحركة نقصان الحرف والحركة زيادتهما ونقصانهما
معا وهو على التقوى طلب امثلتها فاذا ضممت التسعة الى الستة المفردة كان الحاصل
خمسة عشر صورة كما هو المشهور بين الاصوليين اربعة منها تغيير واحد وستة منها تغييران
واربعة فيها ثلث تغييرات وواحد فيه اربع تغييرات والى هذا اشار ابن الحاجب في المنية
قائلا وانما كان اقسام المشتق خمسة عشر لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة
حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان نفسه ستة واقسام اجتماع احوال
الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة
في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صار خمسة عشر والستة بسايط اما التسعة الحاصلة

من ضرب



من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صار خمسة عشر والستة بسايط اما القسمة
الحاصلة من ضرب الثلثة في مثلها الاول في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيير
زيادة وتغيير نقصان انتهى كلامه وخامسها الاشتقاق على اقسام ثلثة الاول الاصغر وهي
بعضهم انه المشهور المتبادر من اطلاق الاشتقاق والثاني الصغير والثالث الاكبر وعن
العضدي انه قال واعلم ان الاشتقاق قد يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول والترتيب
كضرب وضارب ويسمى الاصغر وبدونه كجبذ وجذب ويسمى الصغير او المناسبة فيهما ك
ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الاخيرين مناسبة فتعقل
سادسها في بيان شروط الاشتقاق وبيان شبهة الاشتقاق وتقسيم الاشتقاق الى
المحقق وغيره والى الواضح وغيره وهذا اشار الى ذلك كله ابن الحسن في شرح الشافية الحاجبية
قائلا اعلم ان لنا اشتقاقا وشبهة اشتقاق فتعرف معناه ويشترط فيه ان يكون الدلالة
على المعنى المشترك ظاهرة كضارب من الضرب فان لم يكن كذلك فهو شبهة الاشتقاق
كمجرح للطويل عند من يقول هو من الجرح وهو ما استوى من الرمل ثم ان الاشتقاق
ان لم يعارضه اشتقاق اخر فهو الاشتقاق المحقق فتعين العمل به اذ الحكم به قطعي وان
عارضه فان تساويا فهو المراد بالاشتقاق الواضح ويجوز فيه الاخذ بكل شئت وان ترجح
احدهما فالحكم بالراجح انتهى بتدبر **محاكمة** بين الاصوليين والادباء في ان المصدر اصل
للفعل او الفعل اصل للمصدر الحق عندي ان المصدر اصل للفعل وفاق المشهور بين
الكل لا الادباء ومن الاصوليين العلامة في النهاية وعليه ابن مالك في الالفية وله تبعه
ابنه ناظمه في شرح الخلاصة والرضي في شرح الحاجبية وابن معطي في الفية وابن جني في شرحهما
وصححه التصريح والمرادي في شرح الالفية والصفوة في المختلف والسيوطي في الاشباه
فقلها عن الفارسي والشيخ عبد القاهر وذهب الكوفيون الى ان الفعل اصل المصدر
وقيل ان كلا منهما اصل للمصدر وقيل ان كلا منهما اصل براسه وهو عندي ترك بل ربما
لا اقول بعينه ونقله الازهري في المختصر التصريح وابن عقيل في شرح الالفية وابن
صلاح في الوضح عن ابن طلحة وظاهر بعضهم التوقف ونقل الخلاف بدون اسناد محاكمة
ادعى لفظ وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في تعريف المصدر والصواب عندي

انه اسم المعنى المنسوب الى الفاعل او نائب عنه وقال البدر ابن مالك وفي كافية ابن الحاجب
المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل والمراد بالحدث معنى قائم بغيره سواء صدر عنه
كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول والقصر ونقض ستاه في المختلف بانه على استعمال
على ذكره الجاري وهو يطلق بالاشتراك على معان منها اصل الشيء والمأخذ كما يقال هو المصدر
جار على الفعل اي اصل له ومأخذ اشتق منه ومنها الموازنة كما يقال اسم الفاعل جار على المضارع
اي موازن له في الحركات والسكنات وقد صرح العقلاء والادباء بعدم جواز استعمال التعريف على
الالفاظ المشتركة وقال ابن جني في شرح العتاب معنى المصدر اسم المعنى الصادر عن
الفاعل مطلقا اي الفعل الحقيقي وفيه اما اولا فيخرج منه المنسوب الى النائب عن الفاعل
ثم من الفاعل الحقيقي والنائب فيه انه يكون معنى مجازي وهو غير [illegible] في الحدود واما
ثانيا فيخرج منه ما لم يكن صادرا عن الفاعل كالطول والقصر وقال المرادي المصدر هو
اسم الحدث وفيه انه صادق على نحو اسم المصدر فيه فانه اسم الحدث وليس بمصدر كالوضوء
والغسل والقصاص فان الترشيح والتصريح مع اعتنائهما وعلقهما الخروج عن الصادر
عدم جريانهما على فعلهما لان الفعل قياس مصدره الجاري عليه الاغتسال ونقض [illegible]
مصدره الجاري الذي [illegible] في خلاصة ابن مالك ان المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلول
الفعل واعترض عليه باسماء الآلة وبالاسماء التي زيدت فيها ياء المصدر نحو الخالقية
والعالمية وتعين بها انها داخلة في الحد مع انها ليست بمصادر وكذا [illegible] وكالمدرية
لم قالوا اسماء الحدث وليست بمصادر [illegible] تطلق على [illegible] بعضهم وكلا يلزم من
كونها كذلك ان يكونا مصادر لما فيه صحوا من ان التشبيه بين المصدر والمفعول المطلق
عموما وخصوصا من وجه لا يصح عندهما في ضربت ضربا بان انفراد المصدر نحو عجبي ضربك وانفراد
المفعول المطلق عن المصدر باسم المصدر والآلة وقيل المصدر اسم الحدث الذي يشتق
منه الفعل وفيه انه جار على مذهب البصريين فقط والمقصود تعريف المصدر الذي يتبين
منه وقال بعضهم في بيان الفرق بين المصدر واسم المصدر فقد اشار اليه الشيخ قال
والفرق بينهما ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة
المصدر وقد ~~اشار اليه الشيخ~~ فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم المصدر لفظ المصدر

قالوا

وقالوا انهم اتفقوا على اشتقاق اسماء الفاعلين والمفعولين لكن وقع الخلاف بين من قال
المصدر اصل في انها مشتقة من المصدر بلا واسطة فرع آخر وهو الفعل او مشتقة من
الفعل فيكون فرعا له والجمهور على انها مشتقة من المصدر بلا واسطة الفعل وقال
في لا محه ابن مالك وشرحها للبدر والمرادي وتحفة الازهري في التصريح قال وهو الصحيح
من مذهب البصريين وقيل انها مشتقة من الفعل وبه قال ابو علي في التكملة
والشيخ عبد القاهر والقول باصالة كل منهما قوي الا انه لم اتفق على قائل به ودليلنا
عليه في المختلف ان الفرع به فيه ما في الاصل وزيادة واسماء الفاعلين والمفعولين
بالنسبة الى المصدر كذلك من حيث اشتملت على الحدث وفيه كلام يأتي في الاحتجاج على
اصل المثلثة واحتج ابو علي ذلك بكونها جارية على سنن الافعال وطريقتها فالافعال
اصلها القريبة والمصادر التي هي افعال حقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان
لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبة دون المصادر لاصالتها البعيدة والجواب
ان هذا الدليل لا يدل على مدعاه على انه لا يخفى على من تأمل واعطى النظر حقه فتأمل
لنا على كون المصدر اصلا وجهان الاول ان المصدر جزء من الفعل قطعا فيكون مقدما
على الفعل فلا يجوز اشتقاقه من الفعل اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل وهو
الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن الزمان
واما المقدمة ~~الثانية~~ الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل لاحتياج الكل واحتياج
الكل اليه مع عدم احتياجه اليه واما المقدمة الثالثة فلان المصدر لو اشتق من الفعل
لكان فرعه لكنه متفق عليه لما قررناه من اصالة جزئه فيتعدى وفيه ان كونه جزءا لا ينافي كون
كل منهما اصلا باسمه بل غاية ما هنا انه ينافي كون الفعل اصلا للمصدر لكن لا يثبت
المدعى وهو ان المصدر اصل لجواز ان يكون كل منهما اصلا براسه الثاني ما شاع من ان الفرع
فيه ما في الاصل وزيادة وهو محقق هنا فان الفعل يدل على الحدث كالمصدر وعلى
الزمان وهو تلك الزيادة وفيه اما اولا فلا نسلم هذه القاعدة عند ذلك قررها و
بماذا استندوا في اثباتها وليس لها من العقل برهان ولا من السمع بيان واما ثانيا
فالنقض لحذر من اشتقاق المبالغة وحاذر اسم فاعل الاول فرع الثاني مع ان

الزيادة في الاصل وهو جائز لان ضربة اكثر وفيه الجواب ان المراد به كثرة المعاني ولا ريب ان
الالة اكثر معنى وفيه انه يخالف ما اشتهر من ان كثرة المباني تدل على كثرة المعاني واما
الثالث فلانه نقض بقوله تعالى كلا لانه مخلوق منه لقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وهي ادم وجعل منها زوجها وهو حواء ثلاثة الزيادة في الفرع ههنا بل ان كان هنا زيادة
فهي في الاصل متوهم لنا على الحجة منها اصل برأسه انها كلمات وردت مستعملة في معانيها
ولا دليل يدل على اصالة بعض وفرعية الاخر والاصل عدم الفرعية وعدم الاشتقاق في
حتى يقوم الدليل القاهر والبرهان المبين وعلى مدعى ذلك الاثبات وان لم يأت بذلك فعلى
واحتج البصريون بوجوه الاول انه لا بد ان يكون من المشتق والمشتق منه تناسب
في المادة التي هي الحروف والمعنى بحيث لا ينفك صدق المشتق عن المشتق منه ولما
كان الفعل مستلزما للمصدر من غير عكس لتضمنه المصدر والزمان المحصل دل على
انه مشتق من المصدر وفيه ان المناسبة في المادة والمعنى موجودة فيما لو جعل الفعل
اصلا وانه المشتق منه وذلك بان ضرب وهو المتضمن ضرب مثلا موجودة وجزء
معناه وهو الحدث موجود هناك فالمناسبة حاصلة الثاني ان المصدر جزء مفهوم
الفعل لانه مركب منه ومن الزمان المعين والجزء مقدم على الكل واصل له وفيه اما اولا
فلان كونه جزءا لا يثبت به كونه اصلا للفعل وكون الفعل مشتقا منه بل غاية ما هنالك
انه ينبغي ان يكون الفعل اصلا للمصدر لجواز ان يكون الفعل اصلا باعتبار المصدر كما
ذكره نابه الحق واما ثانيا فلانه لو كان كلما هو جزء للشيء يقتضي ان يكون مشتق
منه الشيء لكان انسان مشتقا من الحيوان لانه جزؤه والجواب ان المراد بما هو جزء
وله مادة اشتقاق والحيوان بالنسبة الى الانسان ليس بهذه المثابة وان كان مما
نحن فيه في كون الجزء عقليا لا خارجيا منقوض الثالث ان المصدر ... الفعل لان
الفعل من المادة المعينة وهو مستلزم للمصدر من تلك المادة ولا ينعكس والعام
يعلمه اصل للخاص وفيه ان للخصم ان يقول الفعل اعم من المصدر لان الفعل من
المادة المعينة التي هي المصدر المعنى الحاضر الدليل الرابع ان المصادر تختلف الصيغ
كاختلاف الاسماء ولو كانت مشتقة من المصدر لما اختلفت خلافا من الفعل لما

اضلعت

اختلفت وفيه ان الافعال مختلفة الصيغ كاختلاف الاسماء ولو كانت مشتقة
من المصدر لما اختلفت الخامس ان المصدر اسم والاسم اولى بالاصالة وفيه ان الاسم
من حيث كونه اسما لا يقتضي كونه اصلا للفعل المشتق واحتج الكوفيون بوجوه
الاول انه يعل باعلال الفعل صحة واعلالا نظرا الى انه اعل لاهل الفعل لانه تابع له والجواب
انه يبطل بنحو ضربت زيدا ضربا فانه ليس احدهما مشتقا من الاخر الثاني انه
عامل في المصدر والعامل قبل المعمول واصل له والجواب عنه ان الحروف عاملة
وليست اصلا للعمل قال الرضي في شرح الحاجبية لما نقل هذه الحجة عن الكوفيين
وهو مغالطة لانه قيل بمعنى ان الاصل في وقت العمل ان يتقدم اللفظ العامل على
لفظ المعمول والنزاع في ان وضعه متقدم على وضع الفعل فاين احد التقدمين
من الاخر وسقوطه ما قاله نحو ضربت زيدا ونحو علم بضرب فانه لا دلالة على
انه لو وضع العامل قبل وضع المعمول انتهى كلامه الثالث انه يذهب للفعل في الصحة
والاعتلال لحرفي مثل قام قياما وقاوم قواما والجواب عنه انه لا يلزم من التبعية في الاعلال
كون التابع فرعا للمتبوع فان المستقبل يحمل على الاعلال الماضي وليس فرعا
له الرابع انه فرع في الاعتلال فيكون فرعا في الاشتقاق وهذا الدليل هو العمدة في
استدلال الكوفيين واجاب عنه البصريون بانه لا يلزم من فرعيته في الاعلال فرعيته
في الاشتقاق كان نحو عدة بعد يحذف الواو محمول على يعد لوقوع الزائدين
ياء وكسرة ومحمول عليها في الاعلال مع انها ليست مشتقة منها الخامس ان الافعال
ما لا مصادر لها كافعال المتصرفة نحو نعم وبئس وعسى وليس وفعل التعجب فلو كان الفعل
مشتقا منه لوجب ان يكون لها اصل يكون لها كالمادة والجواب ان عارض بالمصادر
التي لا افعال لها واعلم ان هذه المسألة لم يتعرض لها اكثر الاصوليين وتعرض لها الشيخ
صفي الدين الهندي في نهايته وانما اتبعناه في التعرض لها فكلنا قد اقتصرنا على الاشارة اليها
تشكل خاصة بين الاصوليين في انه يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى
المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات او لا يشترط والحق عندي انه لا يشترط
في صحة الصدق المشتق كالضارب مثلا على الذات قيام المعنى المشتق منه الضرب

مثلا هي بتلك الذات وصيغ فمن لم يقم به وصف المبدا لم يجز ان يشتق له من اللفظ المبدا اسم
كصدق المتكلم على الله تعالى مع قيام الكلام بالشجرة فلا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق في الجسم
الكلام وبه قال التهذيب وشيه للبيب والمطارح والحسبان وكافة المعتزلة ولم يعرض ما
في المختلف في المنية من الاجابة هو مذهب المعتزلة واصحابنا وحكاه الدواني عن الحكماء
وذهبت حكماء علماء الاشاعرة الى الاشتقاق وعليه جرى الحاصل والتحصيل والجامع والمنهاج
والعضدي وابن الحاجب في المختصر ونقله في الحاصل عن ابي الحسين البصري وفصل في الوسيلة
الرضوية فقال ان كان الشارط اراد ان قيام ما هو مبدا في بيت المشتق كالتكلم للمتكلم و
الضاربية للضارب والمضروبية للمضروب فالظاهر الاشتقاق ملكا بقول الاشعرية وان اراد
قيام مطلق المبدا كما هو ظاهر كلامهم ولازم ما فرعوا عليه من اثبات الكلام النفسي فهو
ظاهر البطلان لان الكلام اللفظي قائم بالهوى ويصح اطلاق ما يشتق منه على غيره كما يقال
زيد متكلم بالكلام اللفظي بهاهنا امور لا ينبغي التشبيه عليها احدها الحق عندي ان النزاع في المشتق
وفاقا للمنية والمطارح ومنهم من جعله في اسم الفاعل وعليه المنهاج والعضدي والحاجبي في المختصر و
فيه ما قاله في المطارح من ان الحاجبي خصص النزاع باسم الفاعل وحكى بعدم قيام المشتق منه
بغيره دون اسم المفعول مع ان اسم المفعول يجوز فيه ذلك والعلامة في التهذيب جعله في الاشتقاق
وارجعه بعضهم الى قولنا قائلا بل المراد بالاشتقاق المشتق لكنه عبر عنه بذلك تنبيها على ان تحقق
المعنى ليس معتبرا في المشتق وليس الموصوف داخلا في المشتق وفيه ان دلالة لفظ الاشتقاق
على ما ذكره غير معروف فتدبر وثانيها ان النزاع في المشتق وليس الموصوف داخلا في المشتق
من الصفات واما المشتق من الذوات كلابن وتامر فمما لا يحسن القيام فيه اتفاقا
قال بعض الناس واعلم ان النزاع انما يتصور في اسم الفاعل والصفة المشبهة الا في كل مشتق
كيف لا ومن المشتقات الالة والمصدر الميمي ولا يتصور القيام فيهما فتصور وثالثها على
تقدير ان يكون النزاع في اسم الفاعل هل يراد منه معناه المشهور او ما يتناول الصفة واسم
التفضيل اذا كان للفاعل ايضا قال في المطارح الحق التعميم كما في التهذيب او الاصولي حيث
قال وهل يشتق لما قيام المشتق منه عالم الاشتقاق وهل يلزم الاشتقاق من الصفة
الحقيقية اللغوية بعد قامت ذلك مما ارجعه اصحابنا وثقاه المعتقد وفيه ان الكلام الذي لا يدل على

ما ادعاه

ما ادعاه
مع انه لا يعرف له معنى وغيرها لمحصول اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان
يشتق له منه اسم اولا واذا لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل ذلك
منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم انتهى وتابعها في بيان محل النزاع في الكلام بان ذكره
في الاستدلال وهو لا نزاع بين المعتزلة والاشاعرة في ان الله تعالى متكلم وانما النزاع
في انه متكلم بسبب كلام قائم به او بسبب ايجاد الكلام في غيره فالاشاعرة على الاول بناء
على مذهبهم من انه متكلم بالكلام النفسي القديم والمعتزلة على الثاني بناء على مذهبهم المعروف
فعندهم معنى انه متكلم انه خالق الكلام وموجده الكلام المركب من الحروف والاصوات
في الاجسام الجمادية والحيوانية كما خلقت ذلك في جسم السماء والارض المحكي عنهما بقوله ما اتينا
طائعين وكما خلق ذلك في الجن والات قال في الجامع والمعتزلة نفوا عن الله تعالى صفة تقوم
بالذات تسمى كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر متكلم لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة
عليها اما تكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع موسى عليه السلام منها على
ان الكلام وبقية الصفات الذاتية لا يسمهم نفيها لما تقتضيه على تنزيههم تعالى عن اضدادها
وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات فرارا من تعدد القدماء على الذات لكونه
عالما قادرا نقرها بذلك من تعدد القدماء وعلى ان تعدد القدماء انما هو محذور في ذوات لا في
ذات وصفات انتهى كلامه منقول لنا وجوه الاول النص عليه في قوله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم ولا ريب في ان الله سبحانه وتعالى يصدق عليه عالم فلو قام به العلم لكان فاعلم ذو فوق
كل ذي علم عليم ويلزم منه وجود من هو اعلم من الله تعالى وهو باطل عقلا وسمعا اجماعا الثاني
قوله تعالى حكاية يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك ونودي ان يا ابراهيم حين كان ذابحا لاسماعيل
لكنه التام ما قطع منه فقد اطلق الذابح على من لم يقم به الذبح وهو ابراهيم ثم ضربه قائم في اسماعيل
عنه ولا نقض بذلك لانا نقول لا يشترط في الصدق ذلك لانه لا يجوز صدق من كان كذلك
وقد عرفت ان النزاع في المشتق سواء كان اسم فاعل او اسم المفعول وفيه ان هذا القول
معارض بقول بعضهم وهو انه لم يذبح اصلا فلا اذبح اصلا وانما اطلق الذابح على
من لم يذبح على ضرب من التجوز لانه مع امره له بالذبح عليه فلا نسلم لصاحب الجامع حيث
انه قال فيه وعندنا انه من الخليل انه الذابح على محله من انه يشغل مثله التمكن منه لعقله

لقوله تعالى وعقد بيناه بنحو عظيم متدبر الثالث ان العالم والقادر والحي مما اسماء استقت من
العلم والقدرة والحيوة وهي صادقة في حقه تعالى اتفاقا من غير حصول علم ولا قدرة ولا حيوة لان
المسمى بهذه انما هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهي عينه فانه الله تعالى عالم
قادر حي من دون علم وقدرة وحيوة الرابع ان العالم واضرابه من الصفات السبعة التي هي
صادقة على الواجب تعالى وتقدس مع عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله لشيء اصلا لما ثبت
في علم الكلام بالدلائل العقلية ان صفاته عين ذاته فلو كان عالما بعلم غير ذاته لاحتاج
اليه في حصول صفة العلم وهو مستلزم لاستكمال ايضا بغيره الخامس انه يسمى قاتل وضارب
لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب
فلو كان القيام شرطا لما صح هذا وعليه اعتمد المهذب وهو احد ما استدل به المعتزلة وابن
الاعرج في المنية واجاب عنه المصنف في شرح المختصر قائلا بانا لا نسلم ان الضرب والقتل
المشتق منهما الضارب والقاتل هما الاثر بل هما التاثير وذلك الاثر وهو قائم بفاعلهما
كما ان الاثر قائم بمفعولهما وفيه اما اولا فلان التحقيق ان التاثير امر اعتباري لحصول القتل
والضرب ليسا من الامور الاعتبارية فيكونان تاثيرا بل هما الاثر القائم بالمقتول والمضروب
وفيه لك واما ثانيا فلما في المنية من ان التاثير ليس امرا زائدا على الذات والا لزم التسلسل
واما ثالثا فبما في المنية ايضا من انه لو كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام
قدم السبب قدم المسبب لكونهما متضايفين [illegible] وان كان حادثا كان له
تاثير اخر ويتسلسل [illegible] السادس انه تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى
لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى لانها تقوم باجسام
جمادية فلو كان الصدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشتق
بدون المشتق منه وهو محال وبه تمسك في المنية ايضا وفيه اما اولا فلانه لو صح ما ذكر لو
وجب صدق المتكلم على الجسم المخلوق فيه الكلام لحصول الموجب فيه واشتباه اطلاقه على
الباري تعالى لعدم الموجب فيه واجاب عنه في المطارح بانه انما لا يصح اطلاق المتكلم على الجسم
لانه التزم في بيان الكلام والله تعالى خالق للاشياء والتزم المتكلم جميعها اما بواسطة على
الخلاف بين الحكماء والمتكلمين كما يقال خلق بلسانه والانسان آلة الكلام والمتكلم

في الحقيقة

في الحقيقة هو الشخص واما ثانيا فلانه ما ذكر ثم من كون الكلام قائما بذاته تعالى او غير
قائم به الكلام وثانيهما خلق الكلام والمتكلم انما يطلق عليه فان ماخوذ من المعنى الاول وهو
القائم به وجعل لا الا ذكر لكن انما لا تقوم الكلام بذاته بل تقوم باجسام جمادية واجاب عنه في
المطارح بان التكلم والمتكلم وسائر ما يشتق من التكلم يتصل بغير ما يشتق من الكلام فهو المشتق منه حقيقة
ولم يقم به تعالى بل قيم بغيره واما ثالث فلان الدليل يقتضي بعض ما في الكلام لانه فيما هو الذي
يقوم الحروف والاصوات بالاجسام وهذا المعنى لم يحكى في اللغة ولا يجب بانا لا نسلم ذلك
فان التكلم اللفظي عند الاشاعرة لم يكن الا بهذا المعنى بل الاشاعرة اعترفوا بان الكلام
يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على الاشتراك فكان حقيقة في اللفظي ومعنى وفيه اشكال
واما رابعا فلانه ليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة
بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي تدل عليه الحروف
والاصوات بذاته تعالى واجاب عنه في المنية بان القول بالكلام النفساني القديم باطل
لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام فنقول السابع انه يصدق عليه تعالى انه خالق و
الخالق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان معناه لزم التسلسل
وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة وبه تمسكت المعتزلة وابن الاعرج في
المنية ايضا وفيه اشكال من اربعة وجوه منها ان الخلق بمعنى التاثير وهو قائم به اي ليس
الخلق هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا
التعلق الى الله تعالى صدق لفظ خالق عليه واطلاق الخالق على المخلوق مجاز واجاب عنه
في المطارح بانه ليس معناه كذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيان ذلك ان التعلق
ان كان قديما كان الاثر قديما ايضا لاستحالة انفكاك الاثر عن المؤثر وان كان حادثا
احتاج الى تعلق اخر لان الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر فيكون مستلزما للتعلق
اخر هكذا وهو التسلسل قال ابن الاعرج في المنية والجواب عن هذا الاشكال ان
الخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ليس قائما بذاته
تعالى لكونه امرا حادثا واستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم له
التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لانه قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق

والمخارق يستلزم قدم المخلوق وانه محال فتدبره ومنها ما قال المصنف في شرح المختصر
من ان محل النزاع اذ محال النزاع فعل قايم بالغير وهذا ليس كذلك بل المجموع بعضه قايم
بنفسه وبعضه قائم بنفسه وبعضهم بذلك البعض والمجموع بين قائما بنفسه لا بغيره فتفكل انه
لا يقال زيد متكلم مع ان اللفظ الذي يتكلم به ليس قائما به بل بالهواء المجاور للفم وهذا يرد
اشكال التاسع ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي
الحلول والا لما كان لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها بها نعم
الاشتقاق كذا حكي عن المحصول وعند هذا اشكال واحتج الاشاعرة بوجوه كثيرة منها ان
المشتق منه جزء من المشتق ووجود الكل بدون الجزء محال وذلك ان العالم مثلا يشتق ما قام
به العلم فهو مركب من شيئين احدهما مفهوم العلم فالعلم احد اجزائه وهو المشتق منه وبه
تمسك الاسنوي في الحاصل والحاجب [illegible] ومنها ان الاستقراء يفيد القطع وذلك
لانا اذا استقرينا كلام العرب يحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء
في نفسه لا يفيد الا الظن لكن اذا انضم اليه موارد استقرائية يحصل لنا الحكم القطعي [illegible]
هذا هو العمدة في مسئلة الاسم والجواب عنه اما اولا فلانا نجد اشياء [illegible] ولا قيام لها
هناك اصلا كما ذكرناه من الاسئلة واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يصدق الموجود على ممكن موجود
اصلا فانهم قالوا بان وجود كل ماهية ممكن بتلك الماهية فليس الوجود عندنا قايما بماهية
على مذهبهم فبناء على اشتراط قيام المبدأ في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح اطلاق الموجود
على شي لعدم قيام الوجود به واما ثالثا فلانه يلزم صحة اطلاق الصامت على الانسان
لان الصوت عند القائلين به انما هو كيفية قائمة بالهواء على ما ثبت في محله ولعله [illegible]
يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على الصلوة الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي
هي خطاب به تعالى وقد ابتنوا ان خطابه تعالى هو الكلام النفسي القديم وهو غير قائم بالصلوة
الحادثة فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد التي تنبيه على اصلهم
واعترض الجواب شارح الزبدة على هذه الاجوبة فاولا والحق ان السمت في هذه الالزامات
مجالا للكلام واسعا فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على امثال هذه التدقيقات بل
مبناها على الظواهر والعرف لم يتفطن العامة الصفات ولا عينيه بالوجود للماهية

ولا

ولا القيام الصوت في الهواء ولا عينه لك بل انما عرفهم لا على ما هو الواقع في نفس الامر فلا يسعى
لا لزامهم بمثل هذه الاشياء مع دعواهم الانتزاع فيه ثابت كما اشرنا اليه انتهى فتأمل الحاجبي
في المختصر وشرحه بان الاستقراء يفيد القطع وهو ههنا عبارة عن تتبع اطلاقات المشتقة وعدم
الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى قايم بغيرها قال في المنية ويجاب بضعف الاستقراء و
بطلانه بوجود الصور المذكورة فلاحظه وتعقل واصبح بين الاصوليين في ان اطلاق
المشتق على محل قام به المبدأ بعد انقضائه هل هو حقيقة او مجاز الحق عندي انه حقيقة مطلقا
وفاقا للمرتضى [illegible] والمبادي وغاية البادي والتهذيب والمطالع واختاره في المختلف
ونقل الجبائيان ومن الحكماء الشيخ ابو علي ابن سينا والرازي ومن البيانيين الشيخ عبد
القاهر الجرجاني في المنية من الامامية هو مذهب اصحابنا والمحقق له وفي المطارح منهم ايضا
انه الحق عند اصحابنا واكثر المحققين ثم وقيل هو مجاز مطلقا وحكم القرافي في شرح المنتخب بانه
الاصح وقيل ان الصدق بالمبدأ حال الاطلاق كان الاطلاق حقيقة والا كان مجازا وعليه
جمهور الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والمحقق والوسيلة بل عليه عامة الاشاعرة وبه
قال القاضي ابن اسحق الشيرازي وقيل ان امكن بقاء المبدأ كالقعود والعلم والجهل اشترط
الاتصاف حال الاطلاق وان لم يمكن بقائه لانه من الاعراض السيالة كالتكلم لانه باصوات
تنقضي شيئا فشيئا فانه يشترط انقضاء منه فان لم يبق المبدأ او جزء منه الاخير في المحل
ليكون المشتق المطلق عليه مجازا كالمطلق قبل وجود المبدأ نحو انك ميت وحكاه في الجامع عن
الجمهور ونقل الاسنوي انكاره ونازعه بعض شارحي المطالع وادعى ان في المحصول بحث في اثباته
وقيل ان كان المبدأ مما يمكن بقاؤه فمجاز بناء على عدم اشتراط البقاء في مثله وان لم يمكن
بقاؤه كالمصادر السيالة [illegible] لم يبق المبدأ
بناه على عدم اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة في وقت من الاوقات اذ هو مما
يمكن بقاء المعنى فيه وهذا المذهب نقله في المطارح وقيل بالتوقف [illegible] وهو مذهب
الحاجبي في المختصر ونقله في المطارح عن الاسنوي قال العضدي في شرح المختصر فكان
ميل المصنف الى التوقف لذلك ذكر حججا ولا يلزم وان اجاب عنها تنبيه وههنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها في بيان محل النزاع اطلاق المشتق كالضارب مثلا على من
اتصف عند الاشتقاق حال قيامه به حقيقة اتفاقا في المحصول او اجماعا نقله القرافي

في منهج المنتخب والعلامة على من لم يقع به المبدأ اصلا كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون مجاز
اتفاقا نقله في المطارح في منهج العضدي وفي منهج العبري وفي منهج القرافي اجماعا وهنا
هما في المختلف فيما حكى عن صاحب المحصول وصاحب الكوكب الذي من انه يكون اطلاقه
في هذه الصورة حقيقة ولانهم اخذوا هذا من قول اهل اللغة اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل
يعمل عمل الفعل فيلزم ان يكون حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه وفيه نظر من وجوه كثيرة
ذكرها بعض العلماء يبين وانما الخلاف بين القوم في محل قام به المبدأ وانقضى منه وثانيها في
بيان محل النزاع ايضا لكن بطريق اخر المشهور من الاصوليين ان النزاع في هذه المسألة
انما هو في محل مطلق كما يقتضيه تفسيرهم البحث في ذلك سواء طرأ عليه وصف وجودي ينافي
الاول اولا سواء كان ذلك المنافي ضدا كالسواد والبياض او نقيضا كالايمان والكفر والحركة
والسكون وبه صرح في منهج الجامع والحق عندي ان النزاع فيما اذا لم يطرأ على المحل وصف
وجودي ينافي الاول واما ان طرأ عليه فليس هذا من محل النزاع في شيء وعليه اشار في
الوسيلة وادعى الجامع عليه الاجماع وفي المطارح انه صرح الرازي والآمدي والبزدوي في
في اقتضاء المحصول بجماعة باخرة فعلى هذا اطلاق النائم على اليقظان والقائم على
القاعد والابيض على الاسود مجاز اتفاقا واطلاق اليقظان السارق والزاني ممتد على
من انقضى منه السرقة والزنا محل الخلاف وثالثها في بيان محل البيان ايضا لكن بطريق
قال الشهيد الثاني النزاع فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او زان او
متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارقة والسارق واقتلوا
المشركين يكون حقيقة مطلقا سواء كان في الحال او لم يكن وبه قال الاسنوي ومال
اليه صاحب تمهيد الاصول واحتج عليه بانه لو لم يكن كذلك لم يصح الاستدلال بالنصوص
السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سابقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعنى
الصادقة باحد الازمنة الثلاثة معنوي في اخر العربيين مع الدليل اشكال ورابعها قال
بعض الناس النزاع في المشتق من الصفات واما المشتق من الذوات فلا نزاع
فلا وفيه اشكال الدخل المصدر المهموز لانه من المشتق مع انه ليست من محل
النزاع في شيء وخامسها الحق عندي ان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب فقط
لا بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وعن التفتازاني انه قال والتحقيق ان النزاع في اسم الفاعل

الذي

الذي بمعنى الحدوث لا في المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر
والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف به بالفعل
البتة انتهى وسادسها المشهور في تعريف اسم الفاعل انه من قام به الفعل على جهة الحدوث ويخرج
المؤمن والكافر عن اسم الفاعل والحق عندي انه يشمل ما قام به الفعل وفي منهج الخلاصة انه يطلق
على صفة وفاعله جاريا مجرى الفعل في افادة الحدوث والصلاحية للاستعمال بمعنى الماضي
والحال والاستقبال وفي المقام مباحث غير هذه تركناها خوف الاطناب وخشية الا
الاسهاب ذكر شطرا منها القرافي في منهج المنتخب فلاحظ وتفطن لنا وجوه الاول
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وقد استدل بها الامامية على عدم جواز خلافة احد من
الصحابة غير علي ع لثبوت الظلم لهم في الاعصار الماضية ومنه عبادتهم للاصنام قبل ظهور
الاسلام الثاني قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني ونظائرهما فلا ريب
ان القطع والجلد بعد انقضاء السرقة والزنا والجواب اما اولا فلان الاطلاق مجاز شائع
في المختلف باصالة عدم المجاز يتقوم الصارف واما ثانيا فلما قررناه من ان النزاع في الوصف
المحكوم به وهذا هو المراد في هذه المسألة نحو قولنا زيد مشرك او سارق او زان والثاني
متعلق الحكم وهذا ليس هو المراد هنا بل هو حقيقة مطلقا لتضمن التقييد في
الماضي والحال والاستقبال واما نسبته تعالى في تلك الايام لم يحكم بشرية اصحه وكان فا
وكذلك نظائرهما فان حكم بالقطع والرجم والجلد يتوجه بتلك الصفة تتم متعلق
هذه الاحكام وفيها اشكال الثالث ان هذه الايات اما حقائق او مجازات والاول
تسليم الخصم وان كان الثاني فلما جاز ذلك حقيقة وهذه ليست حقائق في غيرها لما
هي حقائق في هاهنا والجواب ما اشار اليه فيما ذكرنا انها ليست من محل النزاع
فلا ينفع كون الاطلاق فيه حقيقة واما ثانيا فلا نسلم انه لا مجاز الا من حقيقة
لما سيأتي ان شاء الله تعالى في البحث الرابع اذ الظاهر ان الف كل من دخل دار ابي سفيان فهو
كان اللفظ حقيقة في كل من اتصف بالمبدأ وان كان ماضيا واجاب عنه القرافي
في منهج المنتخب بان المراد اسماء الفاعلين والمفعولين اما الافعال فلا الخامس انه يطلق
ضارب مثلا على هذا المحل حقيقة في وقت قطعا وهو وقت الاتصاف بالمبدأ فيستصحب

فلك حال انقضائه لعدم ما يقتضي انا له ذلك وحينئذ فلنا في المختلف السادس من حكمت الضرورة
والبداهة بالفرق بين قولنا ضارب وبين قولنا ضارب في الحال فان الاول يصدق ماضيا
وحالا فلا يتحد معناهما والمتمسك عليه بان الضارب من حصل منه الضرب وهو يتردد مشترك
بين الحال والماضي فاستعماله في احدهما بخصوصه مجاز والجواب انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا لا
انه مشترك بين المستقبل والحاضر كذلك السابع يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب منه
انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب
يستلزم صدق اجزائه الثامن اذا قيل زيد ضارب بقي السامع مترددا بين كونه حالا او ماضيا
فيكون مشتركا لا علامة لفظا وهو علامة كونه حقيقة وفيه ان الضارب من له الضرب ووجود
الضرب اعم من الثبوت في الحال والماضي ولذا صح تقسيمه اليهما وهو علامة كونه مشتركا
معنويا فيكون في الافراد مجازا التاسع انه استعمل في الثلاثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال
لمانع وهو المجازية فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه واجيب بانه نقض منه ولئن كان متلبسا به
فيكون المشتق حقيقة في كل واحد منها وبه تمسك البهائي في الزبدة ورده الفاضل
الجواد بعين ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد وفيه انه معارض بان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعام لا يدل على الخاص العاشر انه اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاصل في
الاطلاق الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه
عادة وبه تمسك بعض من قارنتنا وفيه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما
ذكرناه واما ثانيا فلانا لا نسلم الملازمة فان غرضهم انه اجمعوا على صحة هذا الاستعمال مع انه ليس
بحقيقة واما ثالثا فبما قاله العضدي في شرح المختصر من انه يجوز ان يطعن بدليل اجماعهم
على صحة ضارب غدا على انه فاعل مع انه مجاز وفيه اما اولا فلان ما ذكرناه من الدليل لا يقتضي
ان يكون مجازا قطعيا بل اثر احتمال المجازية واما ثانيا فلان الاجماع المذكور حينئذ مسلم لما حكي عن
صاحب المحصول وصاحب الكوكب [illegible] انه حقيقة فيه فتدبر الحادي عشر لو لم
يصح صدق المشتق حقيقة بعد انقضاء المعنى لم يصح صدق المؤمن من الغافل والنائم
لانتفاء ما يتوقف الايمان وهو باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بغفلته
ونومه وجري عليه احكام المؤمن ونحوها فلا وانما الحقيقة وبه تمسك بعض افاضل

ايضا

ايضا والجواب عنه اما اولا بان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب والمحي ولا بمعنى
الثبوت كالمؤمن والكافر فليس هذا من محل النزاع في شيء واما ثانيا فبما قاله العضدي
في شرح المختصر من انه مجاز لامتناع كافر المؤمن باعتبار كفر تقدم والا لكان كل مؤمن كافرا ولزم
ان يكون اكابر الصحابة كفارا وبه اجاب الحاصل وفيه اما اولا فلانا لا نسلم انه لا يصح اطلاق
الكافر على المؤمن ونحو احد من الصحابة لغة نعم ان حكم الشارع بمنع الاطلاق لحفظ حرمة من
اسلم كما لا يصح اطلاق العارف على الله تعالى شرعا وان كان جائزا في اللغة واما ثانيا فبما حكي عن
المعتزلة من ان كون المؤمن مجازا بعيد جدا وكلا يبعد اتفاقا والاجماع على بطلانه في اسم
الحقائق كالمؤمن فتعقل واحتج الامامية والمعتزلة بوجوه الاول ان الضارب مثلا من
حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل التقسيم
اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وبه تمسك العلامة في التهذيب وفيه اما
اولا فلان الذي يقبل التقسيم هو القدر المشترك فيكون حقيقة فيه والمعنى انه حقيقة في
الاقسام ونحن نريد العنوان والجواب عنه انه حقيقة في الاقسام ايضا اذا استعمل
فيها مجردا عن الخصوصيات كاستعمال الانسان في زيد او عمرو مجردا عن المشخصات الى رجيد واما
ثانيا فلان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة
لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهذا السؤال للاسنوي والحاصل
واجيب عنه بان الفرق ظاهر فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له
من الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا فتعين بخلاف الماضي الثاني ان اهل اللغة
اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا
يقال زيد ضارب عمرا امس ولولا [illegible] ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على
ذات صدر منها الفعل في زمان الماضي حقيقة لما كان هذا الكلام لغوا وبه تمسك التهذيب
ايضا وفيه اما اولا فلان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على
كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه واما ثانيا فلانه معارض بما اجمع عليه
النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرا غدا

فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هاهنا كذلك وهو باطل اتفاقا وهذا
السؤال هو الحاصل ومحصل ما حكي عن المفصول قال في المنية والجواب عنه هو الجواب عن الاول واما الثاني
فبما قيل من ان دعوى الاجماع من النحاة غير مسلم لان الرضي في شرح الكافية موافقا للكافية
وجواز الكسائي ان يعمل بمعنى الماضي مطلقا كما يعمل بمعنى الحال والاستقبال واذا دخل
اللام ليستوي الجميع وقال ابو علي والرماني اي اسم الفاعل مع اللام يعمل الا اذا كان
ماضيا كالضارب زيدا امس ونقل ذلك عن سيبويه وحينئذ فلا يصح دعوى الاجماع والعمل الا
باسم الفاعل المعرب عن اللام فانه اذا دخله اللام فهو في حكم الفعل ولم يبق خلاف من الكسائي
ونقل الاجماع باعتبار الجمهور وفيه انه يقال كالضارب مستلزم الالف واللام … واما الثالث
لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم بالمخبر على احد حقيقة والتالي
باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية ينعدم السابق
منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنع الوجود والتحقق وما كان تحققه ممتنعا
فبقاؤه اولى ان يكون ممتنعا لان البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء
شرطا لصدق اسم المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع
الشرط الامتناع المشروط وبه تمسك التهذيب ايضا وفيه اما اولا فلان اللغة لم تبتني
على المشاحة في امثال ذلك والا لم نعرف … كقوله تعالى … الحال مثل ضرب
ويمشي فانها ليست انية بل زمانية تتحقق اجزاؤه اولا فاولا كذا قال العضدي و
حكي عن شيخ الحاجبي واما ثانيا فلان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود
كالمصادر السيالة يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها
واجيب عنه بانه لا قائل بالفرق بين ما لا يمكن جميع اجزائه … فالقول به خارق
للاجماع الاجماعي واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحاصل هو ان الاجماع
الاجماع ممنوع وثانيهما للمنية وهو ان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق
فالمستدل ما له وحرمت الاجماع انما يكون في الثاني لا الاول واما ثالثا فلان
الكلام اسم للكل … من ثلاثة احرف … لتحصيل الدعوى فجعله شرطا ان
كان الحصول ممكنا والا فلا ويجعل الشرط حصول المشتق منه اما بمجموعه او باخر اجزائه

او نقول هذه الالفاظ ليست حقايق في معنى الشبهة ورد هذا الكلام بان الاجماع من اهل
اللغة ينفي ذلك لان النقض بالجزء فانه لا شك في ان كل واحد من جزئيها الجزء ليس جزءا وكذا الكل
منهما من اليوم او الشهر او السنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين مثل الثبوت
وغيره حق متفق بالاجماع ونفي الحقيقة باطل اذ الاستعمال ان كان مجازا استدعى الحقيقة
والآن المطلوب تقدم علم شهرته انها ليست حقايق وغيرها مجازية فتكون حقايق فيها و
فيما نحن فيه في المختلف الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق
لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان
اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق
حال النوم فلو كان شرط الصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع
وجود المشروط عند عدم شرطه وبه تمسك التهذيب ايضا وفيه اما اولا فبالمنع من كون
النزاع في المشتق مطلقا بل اذا كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت كالمؤمن
والكافر ونحوه واما ثانيا فبالمنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب
عنه بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه ان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز واما ثالثا
فبمنع الملازمة لان التصديق … حاصل في النفس حال النوم ولكن الذهن هناك ذاهل
عن حصوله وكذا على تفسير الايمان بالعمل الصالح لانه عبارة عن العمل الجوارحي و
موافقة الاركان فعلى تقرير الذهول ان العدم فهو حاصل النفس بحيث لو ذكر لعمل
على مقتضى ما فيها ثم نتكلم واحتج القائلون باشتراط بقاء المعنى في صحة الاطلاق
حقيقة بوجهين الاول انه لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق
على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله والملازمة بنفسها بينة والجواب عنه اما اولا فلان بينا سابقا ان النزاع في
المشتق بمعنى الحدوث سواء … لا بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر فهو خارج عن محل النزاع
واما ثانيا فلان الكفر عبارة عن الانكار والاسلام عبارة عن الاقرار فيكون هذا ما طرا
عليه وصف وجودي يناقض الاول فلا يكون هذا من محل النزاع كما ذكره في الفوائد وفيه
ان الكفر عبارة عن الجحود عدم الاقرار واما ثالثا فلانه سائغ بالنظر الى الوضع اللغوي

وانما منع منه الشرع لتعطيل الشارع الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق
من حيث اللغة لا من حيث الشرع الثاني انه من النقض بمنه الضرب مثلا يصدق عليه انه
ليس بضارب الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول
فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان لزم ان يصدق الكلي اللازم
لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب لان ضارب يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين و
انه محال واجاب عنه المحقق الحاصل فيه الجواب عنه اما اولا فبالمنع المنع من استلزام صدق
ليس بضارب الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان الضارب الان اخص من ضارب مطلق
فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم
مطلق ولذا لكان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلق لم يكن صدقه مستلزما
لصدقه لان الخاص صدق العام لا يستلزم صدق الخاص ثم تكلم تحقيقا واما ثانيا فلان
صدق الجزء الذي في ضمنه كالانسان فان صدقه يستلزم صدق الحيوان فيه الذي فيه لا الذي
فيه لا الذي في الفرس ولا الحيوان فيه المطلق فليس بضارب الان يستلزم صدقه ما كان في
ضمنه لا سلب الضرب مطلقا حتى اذا كان ماضيا واما ثالثا فلان ضاربا باعتباره عم حصول
الضرب هيئة الكلية لجزئيات كثيرة من كل منها ضربا حاضرا ولم زيد لعمرو في
يوم الجمعة او الخميس بسيف او سوط فاذا قلنا ليس بضارب الان كان نفيا لجزئي معين
من تلك الجزئيات واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان نفيا كليا لسائر الجزئيات
والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي واجاب التهذيب وفيه ان ليس بضارب يستلزم نقضه
ونقيضه وهل يستلزم للمطلق العام ايضا اعني ليس بضارب في الجملة مع انه لا يصح ذلك
فتقرير ان المطلق العام اعم من الوقتية وحينئذ فصدق الخاص يستلزم لصدق العام
بالضرورة واجاب عنه في المنير فكلا لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا ثم صدق
وجه ذلك فلاحظ وتعقل ثم ذكر تحقيقا جيدا بعد هذا الجواب فالشارع المفضل جاب
ايضا بتحقيق حسن والراضي في التحقيق هاهنا صاحب المطالع وذكر من النقض كلاما
مالا يحصى فلاحظه وتعقل ن صحيح مبنيا على التفصيل بالثالث في انا استدلا على مذهبهم

لتعذر

لتعذر الحكم في بعض الصور لكان عملا به في الباقي قال في المطالع وتحقيقه ان مشتقا له لا يلائم
فيه كلام فتفكر ن صحيح الواقف بتعادل الادلة ولم يكن هناك ما يقتضي ترجيح احدها
فوجب المصير الى الوقف والجواب ان الترجيح لاحد هاس حجة كما ذكرناه فلاحظ وتدبر
خاتمة بحث الاسوليين في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له ذلك
الشيء منه اسم اولا والحق عندنا عدم الوجوب مطلق وفاقا للتهذيب والجمهور
والتحفة والمطالع وبعض المحققين واستظهره في الوسيلة وبه قال المحقق له واليه
صرنا في المختلف وفي المنية والمطالع وهو من ذهب اصحابنا المحقق لاصحابنا للاشعرية
وذهبت طائفة الى الوجوب مطلقا وحكى عن ظاهر المتكلمين وعليه جماعة الاشاعرة سوى
متعمد ان منهم صاروا الى التفصيل وهو ان المعاني القائمة بالمحال ان لم يكن لها اسماء كانواع الروائح
والطعوم فلا يجب الاشتقاق منها وان كان لها اسماء وجب الاشتقاق منها وعليه جرى
الحاصل والمحصول وحكى عن المحصول وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان محل
النزاع والحق عندي انه في المعاني التي لها اسماء واما المعاني التي لا اسماء لها مثل
انواع الروائح والالام فليست من محل النزاع في شيء بل لا ينبغي ان يحتمل كونه
وعليه جرى الحاصل وحكى عن جمال الدين الحاجبي فلا تنزلون على الاطلاق كما لا يخفى على
من تفحص بتصفح ان اتهم وثانيها قال في المطالع واصل الخلاف في هذه المسئلة قول المعتزلة
ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وهي حادثة في الاصوات وهي حادثة في الاجسام و
كذا الكلام الله تعالى وثالثها المعاني القائمة بالمحل هل يجب ان يشتق لمحلها اسم منها او
اولا انه خلاف كهذه المسئلة والحق عندي الحق ان مطلق وفاقا للمحقق له وبه قال المحصل
وحكى عن المحصول ومنعه الاشاعرة مطلق وعليه الحاصل والتفصيل هنا كالتفصيل
المذكور فلا دليل هو الادلة فلاحظها وتعقل ورابعها مفهوم المشتق شيء ما له المشتق
منه فلا دلالة له على خصوص ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يدل على الاتصاف
بالمصدر كالاسود مثلا فانه يدل على ذات متصفة بالسواد واما جسمية الذات فلا
ويحققه اتفق الحاصل والتهذيب والمنية وبه حكم استقامة قولنا الاسود جسم ولو
دل على الخصوص بادى الدلالات لكان كقولنا الجسم ذو السواد جسم وهو غير مستقيم

فتدبر لانه في ذلك العقد وغيره ان الانسان يدل على قيام العلم بالالتزام مع انه يقال للانسان
قايم العلم وصفه الكتابه ان وجه الاول اما الضرب والقتل والجرح امور عبر عنها بالمضروب
والمقتول وقد اشتق منها اسم الضارب والقاتل والجارح لغير من الذي قامت به وذلك
انه يطلق الخالق على الله سبحانه وتعالى وهو مشتق من الخلق الذي هو نفس المخلوق
وهو غير قايم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق نفس المخلوق انه لو كان غيره فان
كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل لافتقاره الى خلق اخر وهكذا
الثالث انه يصدق على الله سبحانه وتعالى انه متكلم مع ان الكلام قايم بغيره من الشجرة وغيرها
فقد اشتق منه اسم لغير من قام به الرابع ان لابن وتامر مشتقان من اللبن والتمر مع
انهما ليسا في ذات اللابن والتامر فقد اشتق منها اسم لغير من قام به وفيه انه من محل
ان النزاع في مطلق المشتق ولما اذ كان في المشتق من الصفة دون الذات
كلابن وتامر فلا يصح ان يكون ذلك دليلا فتدبر **واحتج** المعتزلة بوجوه منها ان الكلام
قايم بالهواء ولا يسمى الهواء متكلما وسماه الاشاعرة بان ليس الضرب والقتل والجرح
والجرح عبارة عن الاثر الحاصل في المقتول مثلا بل التاثير في ذلك الاثر وهو قايم
بالفاعل واجابوا المعتزلة بانه ليس التاثير شيئا زايدا على وجود الاثر والا لكان قديما
وهو محال لحدوث الاثر او حادثا وافتقر الى تاثير اخر ويتسلسل فتامل **واحتج** الخصم
وسنده اللبيب بان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من كل ذي
والتالي باطل لما تقدم مثلا اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف
معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرائحة المسك والعنبر
والكافور وغيرها قائمة بها معاني لها المذكورة مع انه لم يشتق لتلك المحال
منها اسماء اشتقاقا وفيه اما اولا فلانه ليس من محل النزاع كما ذكرناه واما ثانيا فنحن
في المنع من ان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق
ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان الجايز فلا اشتقاق منه حتى يكون
ذلك المعنى القايم بالذات باللفظ موضوع بانا نعلم ان الاشتقاق لا يمكن من دون
اصل يشتق منه وهنا اللفظ الموضوع للمعنى فانه اصله كان الاشتقاق والانواع

الروايح

الروايح وان كانت قايمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء
منها لفظ بانه كذلك فتدبر **واحتج** في المطارح بان انواع الروايح والالام قايمة بمحالها
مع انه لم يشتق لمحالها اسماء قال العلامة في النهاية وفيه نظر لاستحالة الاشتقاق من غير
لفظ المعنى فتفكر **محاكمة** بين الاصوليين والمنطقيين والنحويين في امكان الترادف
ووقوعه الحق عندي امكان الترادف عقلا ووقوعه سمعا في لغة العرب والشرع في الاسم
والفعل والحرف وفاقا لمعظم الاصوليين وجماعة من المنطقيين منها القسطاس وشرح اللوح
وجامع الدقايق ومن الاصوليين جرى عليه الحاصل والتحصيل والتهذيب وشرحه اللبيب
والمعارج والمنتخب والمنهاج والمباحث وغير ذلك ابن الحاجب ومختصر الحاجبي وشارحه
العضدي والنهاية والتحفة والوسيلة والمطارح والزبدة والجامع وشرحه والعبري
واحمد بن اسحق النيسابوري وكثير من الناس وحكى عن المحصول وفي المطارح عن الجمهور واليه
صرنا في المختلف وانكر ذلك قوم مطلقا اي امكانا ووقوعا وحكيه لغة وشرعا وعليه اصحابه
وثعلب وتلامذه احمد بن فارس وحكاه في المطارح عن جماعة ونفيه بالجواز عقلا وعدمه او
عدم الوقوع مطلقا وذهب الفخر الرازي في الجواز عقلا وعدم الوقوع شرعا لا لغة و
ها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في تعريف الترادف وهو في اللغة التتابع والمرادفه
لمن بعده واختلفوا في تعريفه اصطلاحا والمشهور المترادفة اسم فاعل هي الالفاظ المفردة
الدالة على شيء واحد باعتبار واحد وعليه جرى الحاصل والتحصيل والنهاية وقال ابن الحاجب
في المنية المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك وفي الوسيلة
والمطارح الترادف هو توارد لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب الوضع على
معنى واحد من جهة واحدة واليه اشار وثانيها في بيان محل النزاع والحق عندي انه في الامكان
والوقوع وفاقا للمشهور كما صرنا في المختلف ومنهم من جعله في الامكان دون الوقوع
فكان الاجماع عنده على عدم تحققه والفاعل بهذا القول من العلماء قليل جدا ومنهم
من جعله في الوقوع دون الامكان لاتفاقهم عنده على الامكان وعليه جرى في مختصر المنتهى
وشرحه العضدي والمطارح وثالثها في بيان محل النزاع لكنه بطريق اخر لا ريب في امكان
الترادف ووقوعه في محصنا سمعنا اذ لا مانع من تبليغين هكذا اذا وضعت له لفظا بمعنى

ثم وضعه قبيلة اخرى لذلك المعنى الاول بعينه وكان ذلك الوضع بحسب الاتفاق من تلك
القبيلتين لا انه كان بطريق التواطى منهما كما فى نحو والله تعالى فى لغة العرب وخدا فى لغة
العجم فالمعنى الحاصل ويحكى عن المحصول انه معلوم بالضرورة كما انا نجوزه كذلك واما الحكم
فى المتلازمين عقلا ووقوعه بهما من لغة واحدة فلتسبب مما يسمى الحنطة والبر والقمح ومنها
فى تعريف اللفظ ان ذكر فى الاستدلال وقد استعملها الادباء واشاروا فى المطالع الى السقط
منها فالاول الروى عرفه الاخفش بانه الحرف الذى بنى عليه القصيدة ويلزم فى كل بيت اعادته
فى آخره سواء كان حرفا واحدا او اكثر فاما المترادفين فقد يصلح للروى كالانسان فى قول
الحماسى كان ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس انسانا ومنها الفواصل والاسجاع
والاسجاع وهى فى النثر بمنزلة القوافى فى النظم وقد يحصل ذلك باحدهما كقولك ما ابعد ما
فات وما اقرب ما هو آت ولو عبرت بالتلف ولكنه لم يحصل السجع وقد ذكر البيانيون هذا فى
فى تعريف السجع ولنسامحهم الذى حفظه كلامهم وتشبيب ومنها القافية وهى عند الاخفش الكلمة
الاخيرة من البيت فقط [illegible] وعند الخليل هى من آخر حرف فى البيت الى اول ساكن
يليه من الحركة التى قبل ذلك الساكن وقيل مع المتحرك الذى قبل الساكن الذى كرر
فعلى قول الخليل القافية من حركة الحاء الى آخر البيت وعلى قول قيل من الحاء وعند ابن
كيسان هى ما يجب اعادته فى آخر البيت وعند قطرب هى الروى وقد يسمى الاخر اثنين من
البيت بل تمام البيت قصيدة [illegible] قافية تجوزا ومنها القلب وهو ان يكون الكلام
بحيث لو عكسته وبدأت بحرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام
وقد يكون فى النظم كقوله ارانا الاله هلالا انارا فان كلا من المصراعين قلب للاخر وكقوله
مودته تدوم لكل هول وهل كل مودته تدوم فان مجموع البيت قلب لمجموعه وقد يكون
فى النثر كقوله تعالى وربك فكبر ولو عبرت باسمه وبدأت بحرفه الاخير الى الحرف الاول
كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام ولكنه فات هذا المعنى ومنها التجانس التام
منه ان يتفق اللفظان فى انواع الحروف وفى اعدادها وهيئاتها وترتيبها وقد
يعين بالترادف مثل اشتريت البر بالنفقة ولو عبرت بالقمح او الحنطة
لفات المطلوب وكذا فى لهم وسايل الجنود سايل ولو عبرت بالنادم لفات ويقل

التجانس

التجانس مطلق هو تشابه الكلمة فى اللفظ مع اختلاف المعنى وقد يعين بتوافق احد
اللفظين فى الحروف دون المعنى بمجرى جيرى حسبوا لو قال واسعة لعدم التجانس ومنها
الفصاحة وهى عند الاصوليين البلاغة فى النظم والمرسل فى المعنى وعند البيانيين
خلوص الكلام عن تنافر الحروف وضعف التاليف والتعقيد مع فصاحة الكلمات
التى فى المفرد عبارة عن خلوصه عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوى فاذا
كان يعنون التخاطب لفظان مثل المدح والثناء فقلنا له لم نطعم اسمه امدحه فلو
متى يكون تكرار امدحه غير فصيح واذا قلنا بدل امدحه اثنيه ثنية يكون فصيحا وتحصل
الفصاحة ومنها التقابل وهو ذكر معنيين متقابلين كما وقع بين بغدادى وبصرى فقال
البصرى [illegible] ضحكم فقال البغدادى [illegible] الحيار [illegible] التقى بل
بين الحسنها والخيار [illegible] المشاكلة بينهما كذا حكى جمال الدين الرجى فى كتابه وغيرها
من انواع البديع المطلوبة لارباب الادب فانها قد تشتبه باحد المترادفين دون الاخر
والله اعلم بحقايق الامور لنا على الامكان عقلا انه لا امتناعات بعينه وبين الحكمة
فيكون ممكنا ضرورة انه لا امتناع ان يضع واحد واثنان لفظين لمعنى واحد اما مع
تغاير الواضع فلفائدة الوضع واما مع اتحاده فلاتساع العبارة وتكثير الوسائل و
الدلائل والتحصيل الروى والسجع وتيسير النظم وتسهيل القافية والتجنيس و
المطابقة والفصاحة وقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشيخ
ابى الفتح [illegible] اسفر يوم النوى [illegible] الخبر بين الجفن والوسن فانه لو قال
بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم
تحصل القافية [illegible] والتهذيب ومنه التسبيب واعترض عليه بانه التى هو عبارة
عن لفظين متشابهين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب
الاشتراك مثل اصطفى العين بالعين لا بسبب الترادف واجيب عنه فى المطالع
والمغنى بان الاشتراك سبب فى التجنيس التام فى الالفاظ الاصلية ولما ليس كذلك
فى الالفاظ الفرعية كالمجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء ال
الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل [illegible] يل

لجعل سائلا فكانت في جمع وسيلة المرادفة للوصيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون
على لفظة واحدة من اللفظين المرادفين للوصيلة او عكسها لما امكن هنا التفنن وكذا
تعليم الشاعر وصلت فيهم سائلا اذ لاتيت جمعا سائلا ولو جعلت هذه الالف ظ مستقلة
لا تحدها وتقدم هنا هنا اثر بيان في كون السبب الترادف ولنا على الوقوع الاستقراء
والتتبع فان من نظر في كلام العرب وجد فيه الكثير من ان يحصى من ذلك فالاسد والسبع
للحيوان المخصوص والقعود والعنس والمهرة بالمخصوصة وصلهب وسلهب ذنب للطويل و
الحنطة والبر للحب المعروف ولجين للفضة والانسان والبشر للحيوان الناطق
وغير ذلك بل قد نص اهل اللغة على ذلك وقد لهم في اسماء ذلك مجلدة وبه تمسك التهذيب
والمنية ومختصر المنتهى وشرح العضدي واعترض عليه بانه على ضرب من التاويل بحيث يكون
متباينة وذلك بان يكون احدهما اسم الذات والاخر اسم الصفة او صفة الصفة فالا
الانسان والبشر مترادفان فان الاول باعتبار النسيان او انه يانس والثاني باعتبار
انه بادي البشرة اي ظاهر الجلد والقمح والبر والحنطة ملاحظ فيها الصفات وبعضها
للذات فلا ترادف فالبر من البر وهو وصف في الحبة لانه قوام الانسان والقمح من
اقمحه الله تعالى اذا استق عليه ومنه قوله تعالى فهم مقمحون وهذه الحبة تقبح تحملها
كثر او الحنطة اسم الذات والجواب انها تعسفات فلا يقوم بها حجة وبرهان ولا
يرد بها دليل وبيان وليس عليها اثر وسلطان ومن هنا قال في الحاصل وتعسفات
الاشتقاقيين لا تشهد لها شبهة فضلا عن حجة محققة واحتج المانع بوجهين
الاول ان فائدة الوضع وهي اعلام الغير ما في الضمير تحصل باحد اللفظين فيكون
وضع الثاني خاليا عن فائدة وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم والجواب منعه اما
اولا فبالمنع عن عدم الفائدة عند تعدده فذكرناها تفصيلا استدللنا به واما ثانيا فلان
هذا الدليل مما يشير الى الجدل انه على تقدير ان الواضع هو الله تعالى ولا ريب ان
تعالى يصيب ادلة كثيرة دالة على ذاته تعالى في نصب الادلة على مدلول واحد ليس بعبث
واما ثالثا فلانه قد يطلق لفظين على معنى يشتهر ويخفى صفة من حيث قصد
الواضع ولما تابى فلانه قد يطلق يعطى شخصا فاعتبار وضع الالفاظ

نحو ابا القاسم تعلى وجعفر وابا الحسن وابا تراب وقد يكر الثاني ان الغالب في الاستعمال
تكثير المسميات عند كثرة الاسماء فيكون راجحا على التحصيل من المسميات عند تعدد الالفاظ
ويكون اقرب الى التحصيل بغرض اهل الوضع فيكون هو الاصل والجواب عنه ان الاغلبية
مانعة من الوقوع كما في المجاز والمشترك الثالث ان حفظ اللفظ الواحد اخف مؤنة من
حفظ لفظين لاثنين عليهما النهاية اذ نادية تكون مشقة في الزايد والجواب عنه ان المشقة
منتفية بان يحفظ البعض دون الجميع الرابع يلزم اصحاب من الترادف هو اما حصول
المشقة لكل واحد او الاخلال بالفهم وانتفاء فائدة الوضع والثاني بقسميه باطل بيان
الشرطية بان الوضع ان تعلق بالحقيقة المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة او
البعض فلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الاخر الثاني
فلا يحصل فائدة التفاهم عند التخاطب والجواب ان المشقة منتفية بان يحفظ البعض دون
الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظ لكل الناس الخامس ان الغرض من
الوضع انما هو تعريف المدلول وهذا الحصول بسماع احد اللفظين فيكون اللفظ الاخر تعريفا للمعرف
وهو خلاف الاصل والجواب ان اللفظ علامة للمعنى وصح يكون للفظ الثاني علامة و
جاز ان يكون لشيء واحد علامات كثيرة فتفكر واحتج الفخر الرازي على التفصيل بان
الاصل عدم وجود الترادف فاذا ثبت في اللغة مع مخالفة الاصل للحاجة اليه في النظم و
السجع مثلا وذلك مستغنى في كلام الشارع لعدم افتقاره اليه من حيث ان مبناه محض بيان
الاحكام الشرعية فهو غني عن ذلك واعترضه القرافي وصاحب الجامع بان الفرض والواجب
والسنة والتطوع الفاظ شرعية مع انها مترادفة واجاب عنه الفخر الرازي بان هذه
واضح بها اسماء اصطلاحية وضعها المتشرعة لا شرعية لان المراد بالالفاظ الشرعية ما
وضعها الشارع وعنه انقال يتوقف الاصوليين في ان اصل المترادفين اذا كان اظهر عند قوم
من الاخر هل يكون صالحا بالنسبة الى الاسم الاخر ولا الحق عنده انه يكون صالحا فان الحاصل
والتحصيل والنهاية والمطارح والمنية ومحياه في الاختلاف وانكر ذلك جماعة من المتكلمين
ذاهبين الى ان حق الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه عند السائل وخطاهم العلامة
العلامة في النهاية قائلا بان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال وفي الحاصل

مخاصمة بين

ولكن الحكم لو انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا
فانه يصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس ثم اعلم ان التعريف تارة يكون بحسب الماهية و
هو الذي يبحث عنه ارباب المعقول وتارة بحسب الاسم وهو الذي يستعمله الاصوليون وهو
المقصود هنا وتعريفه بانه ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ بلفظ اوضح منه لا بيان الحقيقة كقولك
الغضنفر هو الاسد وفي شرح المواقف ان التعريف اللفظي هو ان يكون اللفظ واضح الدلالة
على المعنى وفي مختصر الحاجبي ان الحد اللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر مرادف له مثل العقار الخمر وهل
التعريف اللفظي من المبادي او المطالب التصديقية ذهب الى كل بعض وفي الصناعة ابطلنا كونه
مبدا او تصورا وادعي الثاني وابطلنا كونه مبدا للتصديق يقينا وتحقيق الحق مع نزع كثير من المتكلمين الى
ان التحديدات كلها كذلك لانها تبديل لفظ خفي بلفظ اجلى منه ولعل ذلك يصح في البسائط دون المركبات
فتدبر مسألة بين الاصوليين في ان التابع والمتبوع والمؤكد والمؤكد والحد والمحدود
من الالفاظ المترادفة اولا اما التابع فلنحو عطشان نطشان وهذا الكتاب له ذهبت اليه في المختلف
انه ليس من المترادف وفاقا للحاصل والتهذيب والمنية وقال قوم انه من المترادف قلنا ان
اصل المترادفين يجوز افراده من الاخر بخلاف التابع كقوله تعالى ان الانسان لفي
خسر بخلاف التابع فانه ليس كذلك اذ لا يقال الا عقيب ذكر متبوعه وبه تمسك الحاصل
والمنتخب والتهذيب والنهاية واعترض عليهم بان اما اولا فلا نسلم جواز افراد التابع بان
نقول جاءني عطشان والجواب عنه اما ثانيا فالتابع من حيث هو تابع لا ينفرد عن المتبوع ولا
يوجد بدونه وان انفرد لفظا لكنه ليس تابعا واما ثانيا فلان من قال بالترادف بين التابع
والمتبوع يمنع جواز الافراد وكيف لا ومعنى الترادف لا يقتضي ذلك فيمكن جواز افراد احد
المترادفين قريب من المصادرة واما ثالثا فلان يستوي ان يشترط ان يكون موضوعا
لمعنى حسن اولا وان يكون بالتالي تادون يصدق عليه تعريف الترادف وحكي هنا الاعتراض
عن شرح جمال الدين الجرجاني والتنبيه المشهور ان التابع في التابع من مثل عطشان نطشان
وشيطان ليطان وحسن بسن لا انفراد لها وعليه الحاصل في المنتخب والمنية واطلق
العلامة في التهذيب لفظ التابع ولعله يدل على هذا وفي شرح القرافي على المنتخب عطشان
نطشان اذا وصفوا شدة العطش وعن ابن دريد قال سالت ابا حاتم عن بسن فقال لا ادري

ما هو بخلاف عطشان فانه دال على معنى يجوز واعلم ان الحقائق الاشياء واما المؤكد فالحق
عندي ايضا انه ليس من الترادف وفاقا للحاصل والتهذيب والمنتخب واليه صرح في المختلف
وادخله قوم في المترادف وخطاهم ابن الحاجب في المنية قائلا بان المؤكد انما يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما
ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد والمؤكد والمؤكد غير متحدين واعترض عليه بان
التاكيد في بعض الصور يكون بتاكيد اصل المعنى كزيد زيد فلو صح هذا الدليل يلزم ان لا يكون
المعنى واحدا مع انه خلاف الواقع فان فصل المؤكد بمثل التابع للمذكور فالمنع ظاهر والدليل
يقرب من المصادرة كما حكي عن شرح جمال الدين الجرجاني فتدبر وههنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها اتفق المسلمون على جواز التاكيد عقلا ووقوعه لغة وشرعا وانكره
الملحدون الطاعنون في الوحي محتجين عليه بانه لا يكون الا لعي فايدة ويعد قبيحا
لان الفايدة كثيرة منها التقوية ودفع احتمال التجوز قلنا اما الجواز فعقلا معلوم
بالضرورة اذ لا يبعد شدة اهتمام قائل بالكلام فيؤكده واما الوقوع فمعلوم باستقراء
اللغات فان من تتبعها عثر عليه قطعا وثانيها في تعريفه وهو في اللغة الاحكام واختلف في
اصطلاحا فقال الامدي في الحاصل التاكيد هو تقوية ما فهم من اللفظ الاول بلفظ
ثان وفيه ان هذا الحد صادق على المؤكد اسم فاعل لا التاكيد الذي هو معنى المصدري و
الجواب عنه ان التاكيد هنا مصدر بمعنى اسم الفاعل وقال الفخر الرازي في المنتخب
التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر واعترض عليه بوجوه احدها
للعلامة في نهايته وهو ان التاكيد معنى مناسب للفظ وثانيها للقرافي في شرح المنتخب وهو
ان صفة التعميم ليس اسما وذلك بان التاكيد في لسان العرب ثلثة اقسام احدها
ما وضع للتقوية وهو اجمعون وكل وعين والنفس وثانيها ما وضع لمعنى يحقق الثاني
ويقع به التاكيد لا بالوضع بل بالتكرار كقولك زيد قائم زيد قائم ونحو ذلك من تكرار الجمل
والمركبات فهذا ليس موضوعا للتاكيد وهو يفيد التاكيد بتكراره لا بوضعه والقسم الثالث
الحروف انما يدخل في قوله تعالى وكفى بالله شهيدا قال ابن جني كل حرف زيد في
كلام العرب فهو للتاكيد واما الباء في الاثنين ثم اعادة الجملتين مرة اخرى وهنا

وهذا القسم لم يوضع للتأكيد بل النفي ووضعت للجحود ما النفي والصلة ولا يدخل في جهة الا القسم
الأول وبجزئي القسمان الآخيان واجبنا عنه في المختلف بان هذا احق للتأكيد الاصطلاحي الذي
وقع الاستثناء فيه انه من المترادف وما ذكرت من الابدال فهو ليس بهذه المثابة وتسميتها بالتأكيد
مجاز على ان يكون لغوي في تصحيح الكلام والا فهي حرف زايد فتفكر وثانيهما لابن الاعرج في المنية
وهو ان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التأكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه
المؤكد مع ان الفرض جامع لان التأكيد حتى لا يكون باللفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وكذ
بتكرير اللفظ وكونه المقصود باللفظ ثانيا التأكد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المعاني
لا يحتمل التقوية مع تأكيد الفاظها الموضوعة لها ثم قال بعض في المنية والحق ان يقال ان التأكيد
تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المعين لتقوية دلالة
اللفظ مغاير له شخصا على معناه انتهى والصواب عندي انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها
له للمعنى واستحق به العمدة في النهاية تقديم وثالثها اي التنبيهات ان الشيء اما ان يؤكد
بنفسه مفرد الحق جاء زيد زيد او جملة كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلث قال
بعينه وهو اما ان يختص بالمفرد كالنفس والعين او المثنى كلاهما وكلتا او بالجمع كلهم واجمعون
والصمون او يختص بالجد واخواتها والله اعلم واما الحد والمحدود فالحق عندي انهما ليسا من
المترادفين وفاقا للتهذيب والنهاية والمنية والحاجبي وشرحه واخترناه في المختلف واحتج
عليه في المنية بان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود على معنى ما ليس لنا سوى حقيقة
والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما غير متحد فلا
يكونان مترادفين وجعلهما قوم من المترادفين ولهذا قالوا اما الحد الا استبدل اللفظ
باللفظ اجلى منه وجعله تم الخلاصة فانها يرى قائلا بان التحديد كاحد المعرفات والمحدود
يدل على اسم الشيء بجملة يؤيد اليه الشارح في شرح الجامع قائلا ان الحد يدل على اجزاء والماهية تفصيلا
والمحدود هو اللفظ الدال عليها اجمالا والمفصل غير المجمل فكيف يكونان من المترادفين باحدهما
عن الآخر مثاله تنبيه المراد بالحد هاهنا هو الحد الحقيقي اعني الحد التام كما هو صالح بعض
العبارات واما الحد اللفظي كقولهم سعدانة نبت فهو من المترادف وعليه اصل الف مثلا
الشيرازي واما دعوى الترادف في الاسم نفسه استنده قوم مطلقين ذلك بان الشيء لا

يراد

يراد وقال لا زم شيخنا انه يصح ذلك مطلقا وفاقا فتفكر مخاصمة بين الاصوليين في انه يصح
وقوع كل من المترادفين مكان الآخر ولا الحق عندي انه يصح ذلك مطلقا وفاقا للمشهور وعليه
جرى التهذيب والنهاية والحاجبيان والجامع وشرحه واستظهره الحاصل وذادى النظر واليه
ذهبنا في المختلف ونقله في النهاية عن المحققين ومنع قوم على المنع مطلقا وبه يلوح الفخر الرازي
والتي بني صاحب المحصول والنوشتي صاحب الوسيلة وفصل قوم فاجازوه اذا كانا
من لغتين دون لغة واحدة وبه قال المنهاج والصفي الهندي واحد الشيرازيين والعميد
الحنفي وقال الاخرون بالعكس فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه ومنع المنهاج ايضا
من لغة واحدة كالجلوس والقعود ومنعوه من لغتين مثل الله وخداي وجعله قال ابن الاعرج في
المنية والحق الجلي انه مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيلين
وهاهنا امر ينبغي التنبيه عليه اوضحها كما اختلفوا في الصحة اختلفوا في الوقوع والحق عندي
انه وقع في كل منها لا يخفى على من تتبع كلمات الفصحاء والبلغاء وبه قال بعض من الاصوليين
من انكر ذلك فهو لاى لا يستحق المكالمة معهم لانكارهم ما هو معلوم من دين اللغة و
مذهبها وثانيهما قد اختلف الناس في الخبر محل النزاع فمنهم من جعله في الصحة وعدمها وعليه
التهذيب والنهاية والمنية والمنهاج وكثير من الناس ومنهم من جعله في الوقوع وعدمه
وعليه الجامع وشرحه والوسيلة والحق عندنا ان النزاع في كل منهما ومنهم من جعله في
وجوب وقوع كل واحد من المترادفين مقام الآخر وعدمه وعليه الحاجبي في المختصر وفيه
اشكال محكي عن جمال الدين الجرجاني ومنهم من جعله في صحة وقوع كل من المترادفين
مكان الآخر وفيه اشكال ايضا محكي عن الجمال المذكور وقال العلامة التفتازاني لا خفاء
في ان المحكي بعض نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف ويفهم من هذا الكلام
انه لا خلاف في اصل صحة اقامة كل واحد مقام الآخر بل الخلاف اما في الوقوع
وعدمه او في وجوب الوقوع وعدمه بل يدل على الشارع المصنف تحكمنا في المختلف ان
الفرق بين الوقوع ووجوب الوقوع ظاهر انا نريد بالوجوب الرجحان مع المنع من الترك
الذي هو الوجوب والرجحان وكذا المراد بالوجوب اللابدية اما لو اريد بالوجوب
الثبوت كما هو معناه المطلق للوجوب لغة كان بمعنى الوقوع ويمكن الاختلاف

بالالفاظ واصر الحاجبي في المنتهى على عدم الخلاف في اطلاق كل من المترادفين مكان الآخر وجعل
الخلاف في التركيب وهن مشاه في المحصول فلاحظ وتعقل وثانيهما تداخلوا في محل
النزاع ايضا للمنة بطريق اخرى فمن الناس من جعل في المترادفين اذا لم يكن تعبد بلفظهما
كتكبيرة الاحرام التي وجعلها فانه لا يقوم مرادفه مقامه لفرض التعبد به وبهذا جزم الجامع وشرحه
ومنهم من عمم ذلك وعليه جرى الحاصل والتحصيل والتهذيب والنهاية والمنية والوسيلة والمختصر
المنتهى ونقل به وهذا هو الحق عندي فنقول [لنا] وجهان الاول اما المحقق من ان التركيب لا
الاسناد بالتركيبية والمعنى لهيئة وكل ذلك اما نعرض اولا او بالذات للمعاني وثانيا وبالعرض
للمعاني خلافا للعاد الفارسي وللمحقق الرازي فاذا صح ضم معنى الى معنى اخرى حال التعبير عنهما
بلفظين لحال تمامها [illegible] جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما كذلك فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا
يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا او رايت
بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت الثاني انه جاز استعمال احدهما مقام
الآخر حال الافراد بالاجماع فيجيء حال التركيب فتدبر [واحتج] المانعون مطلقا بوجهين الاول
انه لو صح لصح خدا اكبر والثاني باطل لكن المقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة
ان قصدت بتكبيرة الاحرام لان الصلوة حسبها الاتيان بالعبارات الخاصة فيقتصر عليها لا
عقليا ولا لغويا فلا تخرج المكلف عن العهدة الا بها ولذا لو ادى الا الله على معنوم الله اكبر
حملناه ولا نسلم بطلان الثاني سلمنا المنع مطلقا لكن انما لم يجب ذلك لاختلاف اللغتين فلم
تلزم بالمنع في اللغة الواحدة الثاني انه لو ادى مكان من في قولك خرجت من الدار لم ادخلها بالاو
بالفارسية اما ان بفتح الهمزة وسكون الميم لم يستقم الكلام لان ضم لغة الى اخرى بمثابة
ضم مهمل الى مستعمل وبه تمسك الحاصل وحكاه الجامع عن الامام ثم قال قال الجوزي هو الاظهر
في اول النظر المنع الحق فتاملوا [واحتج] المفصلون على التفصيل بوجهين الاول ان المعنى
لما الحقيق [illegible] التعبير عنه باللفظ واذن من لغة من غير استعمال مفسدة جاز
اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغة ولما كانت اقامة مرادفه من غير لغة مستلزمة
لمفسدة وهي اختلاط اللغتين بالاخرى كان ممنوعا وان كان المدلول احد الثاني
انه يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين بخلاف اللغة الواحدة الثالث

صحة التركيب تتعلق بالمعنى ولا تعلق بها باللفظ اذ المقصود من تركيب الالفاظ افادة
المعنى المركب وهو لا يختلف بقيام احد المترادفين مقام الآخر اذا كانا من لغة واحدة
وبه تمسك المنهاج والرابع للحوالة حجة المجوزين مطلقا والمنع حجة المانعين مطلقا فتعقل
[مخاصمة] بين الاصوليين والميزانيين في تعريف المشترك وهو في اللغة الرجل الذي
يحدث نفسه كالمهموم ففي القاموس رجل مشترك اذا كان يحدث نفسه كالمهموم واما
في الاصطلاح فالاصوليون عرفوا انه اللفظ الواحد الموضوع لمعان متعددة باوضاع متعددة
والمنطقيون عرفوا انه اللفظ الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق
الحقيقة على السواء واستحسنه العلامة في النهاية وقال الرازي في المنتخب هو اللفظ
الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك وبه قال العلامة
في النهاية وفيه اما اولا فلانه يخرج الموضوع لمعان متشخصة كزيد وزيد واما ثانيا فلان
مختلفتين لا حاجة اليها اما ثالثا كما قال القرافي في شرح المنتخب من ان لفظ
العشرة وضع للسبعة والثلاثة وهما مختلفان وليس مشتركا وفي التهذيب انه اللفظ
الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث كذلك وفيه اشكال من وجوه منها ما حكي عن
جمال الدين الجرجاني من ان التعريف يصدق على الافعال والحروف والضمائر واسماء الاشارة
ونظائرها ولا شك في عدم اشتراك الالفاظ في جميعها فلا بد من اعتبار تعدد الوضع والجواب
ان الاشتراك ثابت في الافعال والحروف كما سياتي بيانه ومنها ما في المنية من انه كان
ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل لان الموضوع
لحقيقتين فما زاد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا ومنها ما في المنية ايضا من ان الحقيقة
انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي
والآخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمي وفيه الجواب
ان المراد بالحقيقتين المفهومان ولا ريب في تحققهما الوجوديين والعدميين والوجودي والعدمي
وفيه انه صيغ بمعنى مجازي وهو غير جائز في الحدود مطلقا عند بعضهم ومع عدم القرينة على
المشهور ومنها ما في المنية ايضا من انه نقض بتعدد المترادف اذ المراد في اللفظ المشترك
ومنها انه خرج بقوله الحقيقتين الاشتراك بين الجزئيات كزيد بن عمرو وزيد بن

ابن بكر والصواب ان يقول لشيئين فصاعدا كما في تهذيب المنطق هو اللفظ الموضوع
لكل من المعاني وقيد انه غير مانع لتعريف المنقول المهجور فيه واجيب عنه في المنار بوجهين احدهما
ان في الكلام طيا اي هو الموضوع لكل من المعاني وضعا ابتداء والمنقول ليس كذلك وفي الالواح
المشترك ما تعدد معناه بالوضع الاول وما سنحرره في المنار وفي القسطاس والتجريد وجامع
الدقائق هو اللفظ المتكثر المعنى الموضوع لجميع تلك المعاني على السوية وحققناه في المنار
بعينه الواضع وضع اللفظ بازاء كل من المعاني على السوية فهو المشترك سواء كانت كلها
من لغة واحدة او من لغات مختلفة وعزي هذا الى القزويني في شرح الملخص وثمة وههنا
امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان المشترك مباين للمجمل وفاقا للمشهور وخلافا
للقرافي حيث انه زعم ان المجمل اعم من المشترك مما يطلق لاجتماعهما في العين مثلا وانفراد
المجمل المتواطئ فانه بالنسبة الى جزئياته مجمل وليس بمشترك وحققناه في المنار بان المتواطئ
بالنسبة الى الجزئيات مجمل لزم ان لا يكون لفظ حقيقة بالنسبة الى جزئياته مجملا وهو
باطل والجواب انه مجمل بالنظر الى ارادة احد المجازات المتعددة وفي الحاشية السلطانية يسمى
هذا اللفظ مشتركا بالنسبة الى جميع المعاني ويسمى مجملا بالنسبة الى كل واحد منها لعدم ظهور المراد
منه وفيه اشكال فتدبر وثانيها في بيان وقوعه في جميع اقسام المفرد اعلم ان اللفظ المشترك
قد يكون مشتركا بين الاسم والفعل المضارع كلفظة يمين فانه اسم الماء العذب الصافي وفعل
مضارع من المرة وهو الاطعام وقد يكون بين الاسم والامر مثل دراهم مات دست في دراهم وارضع
ما كنت في ارضعم وبين الاسم والحرف كلفظ نعم فانه اسم للابل والبقر والغنم جمعا وحرف يدل على
التصديق الذي يستفهم من الكلام وبين الحرف والفعل الماضي كلفظ لو بفتح الهمزة
مع التشديد فانه فعل ماض من الاسن وحرف يدل على تحقق الجملة من الكلام وثانيها
حكي عن جار الله وجلال الدين الجرجاني انه قال المراد بالوضع ههنا تعيين اللفظ بازاء المعنى نفسه فيتفكر
مخاصمه بين الاصوليين والادباء في امكان المشترك عقلا الحق عندي امكان وجوازه
عقلا وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج ومن صرح بالجواز
في المختصر وشرحه والتهذيب والمنية والمعالم ومن المنطقيين القسطاس والتجريد والالواح
وجامع الدقائق وصرحناه في المنار واخترناه في المختلف وحكاه في المنية عن المحققين

وإجماله

66

وإجماله ثم نقله من الناس لنا وجوه الاول انه واقع كما سيأتي فيكون جائزا الثاني
اي المواضعة تابعة لاغراض المتكلم فقد يكون غرض الانسان تعريف غيره بالاجمال بحيث
لو عين المراد يلزم منه مفسدة فيكون الابهام مقصودا لذلك وقد يقصد الابهام من جهة
ان المتكلم عين ما لم يخص خصية المعنى لكنه ابتنه تحديد يطلق اللفظ المشترك لكيلا يكون
بالتصريح من الكاذبين وبالسكوت من الجاهلين فاذا لقي برمح ان يقول مرادي به هذا
وبالجملة انه يجوز ان يضع واضع واحد لفظا لمعنيين ليتوصل الى تفهيم المتكلم غرضه مبهما
للمخاطب حيث يكون التصريح به سببا لمفسدة كما روي ان ابا بكر خرج مع النبي الى
المدينة يتبعهما كافر فقال لهما من انتما فقال ابو بكر باغ وهاد عرض انه باغ للجمال ية
ونقاصد هاد من الضلالة لكنه ابهم الحال على السائل الا ان المعنى هو الطلب وغرض الجاهل
منه هو طلب الابل خاصة فتدبر الثالث انا نعلم بالضرورة امكان وضع اللفظ بازاء
معنى من قبيله ووضعه بازاء آخر من قبيلة اخرى ثم يشيع الوضعان من غير تمييز الواضعين
فذلك معنى المشترك وبه تمسك الحاصل والمنية واضح الف يكون بالاحالة بوجهين
الاول ان المقصود من وضع الالفاظ انما هو تفهيم المتكلم المخاطب ما في ضميره عند سماعها
وههنا هذا المقصود لا يحصل من اللفظ المشترك ضرورة تردد السامع بين معاني
ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها الا ترجيح من غير مرجح وربما يحتاج ان يسأل
او يستنكف من الاستفسار فيضيع غرض المتكلم فتكون مفسدة وحصول ما يتضمن
المفسدة من الواضع الحكيم محال انا المشتق كذلك محال والجواب اما اولا فانا نعتقد
باسماء الاجناس والمشتقات ونقل ان اسماء الاجناس والمشتقات موضوعة بمعنى
كلي وفي المشترك فهي معنى واحد لا يتبادر غيره عند الاطلاق بخلاف المشترك فانه موضوع
لمعان متعددة فاذا انتفع التفهيم لا وجه للتنصيف لكمالها وثانيا فبان الوضع لا يتعلق
بالاعلام واما ثالثا فبان الغرض كما يتعلق بالاعلام علام التفصيلي كذلك يتعلق بالاعلام
الاجمالي اذ كل منهما قد يكون غرضا متعلقا بالالفاظ وتردد السامع عن المعاني المذكورة انما
يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض الثالث اما ان يكون
معقبا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بلا فائدة او لا بقرينة زائدة عليه

نيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة عليه فلا يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه
عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عنه في المنية بوجوه احدها المنع من استلزام
ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان تكون القرينة مفهمة
عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يريد افهامهم وثانيها
السعي في تحصيل القرينة بمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهي تحصيل الثواب
وثالثها المنع من عدم فهم الشيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث
يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد به احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد
منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال
كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وايضا عن هذا الدليل وعن الذي قبله وهو
ان ما ذكرتموه على تقدير تمامه في وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه
من واحد من قبيلتين واتفق الاشتهار وسبب الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا واعلم
محاكمة بين الاصوليين في وقوع المشترك لغة اختلفت جملة من قال بامكان المشترك
على ثلثة اقوال احدها انه واقع لغة والى ذلك ذهب وفاق المعارج والتهذيب والمنية
والنهاية والمنهاج والمنتخب والجامع وشرحه والتحصيل والمختصر والوسيلة والزبدة
والمعالم وبه قال الجبائيان وابنه صرح في المنار والمختلف وحكي عن المحصول وعليه مشاهير
الامامية وعلماء الاشاعرة ونقله في النهاية عن المحققين وثانيها انه واجب الوقوع
وثالثها انه لم يقع وعليه جماعة منهم الابهري وثعلب وابو القاسم محمد ابن مثنى او البلخي
من غير ان ما يظن اشتراكه اما متواطئ او مشترك لفظا او حقيقة ومجاز فالقرء عندهم موضوع للقدر
المشترك من الطهر والحيض وهو الجمع من قرأ الماء في الحوض اذا جمعته فيه والدم
يجتمع في زمن الطهر في الجسد ومن الحيض في الرحم وكذا العين عندهم حقيقة في الناظرة
مجاز في الذهب لعلاقة الصفاء وكذا هي مجاز في الشمس بعلاقة الصفاء وفي منبع
الماء على المنتخب حكاية عنهم وكذلك لفظ العين موضوع للجارحة وهي مشتملة على الصفاء
والاستدارة وانفسها تجوز بها للشمس بعلاقة الاستدارة انتهى وظاهر الحاصل
الوقف لنقله الخلاف بدون اشعار بالمخالفة او الموافقة لنا ان القرء موضوع

للدلالة

دلالة الحيض والطهر على البدل فاذا سمعنا هذه اللفظة ترددنا في تعيين المراد منها فما كان
الا لكونها مشتركة اذ لو كانت حقيقة في احدهما او متواطئا او مجازا لم يحصل هذا التردد صح
وكذا الكلام بالنسبة الى لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر ولفظ الجون بالنسبة الى السواد والبياض
وفيه اما اولا فلان هذا الدليل يدل على الوقوع وهو لا ينافي الوجوب فلا يقتضي بطلان
الوجوب واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك لما سبق من الاشتراك ان ما سبق
من ان المجاز اولى منه ومن ان النقل اولى منه والتواطي مقدم واجيب عنه في المختلف بان
احكام اللغات لا تنتهي الى القطع المانع من الاحتمال كالبعيد ومثل هذا الاحتمال
بعيد واما ثالثا فلانا لا نسلم التردد في قرء التنصيف من وان هذا ممنوع لانه يحتمل
الفهم قد يكون ان مضافا لما ذكرناه من النقل كما ينقل عن المرتضى حيث يستدل
من المرجحية للتبادر والخطاب لتناول اليسير مثاليا النقل بل تنتهي اليه فتفكر
واحتج الموجبون بوجوه الاول ان المعاني غير متناهية وهو ظاهر لان اسماء العدد
معلومات الوجود منها والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من
المتناهي اذا وزع على غير المتناهي كان الاشتراك لازما ضرورة واجيب بوجوه اما اولا
فبالمنع من المقدمتين اذ لا يلزم من المعاني كلها والالفاظ غير متناه واما ثانيا فلانه
الذي لا يوضع لفظ لمعنى واحد بعد ذكره واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون اللفظ
الواحد مشتركا بين معان غير متناهية ولا قائل به لانه محال واما رابعا فالكلام هذه الحجة
واما خامسا فيما حكي عن جمال الدين الجهبذي من منع ان المركب من المتناهي متناهي
واما سادسا فيما حكي عنه ايضا من ان التوزيع لا يستلزم الاشتراك هذا مع ان المدعي
قد اجاب في شرح المنهاج عن اصل الدليل قائلا انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية ولو سلم
ذلك فالمعاني التي وضعت الالفاظ بازائها متناهية لان ما لا يتصور لا يمكن وضع
اللفظ له وما يتصور فهو متناه قطعا ولو سلم ان المعاني المتصورة غير متناهية
فلا نسلم عدم خلو بعضها عن الاسماء بل هو واقع كانواع الروائح والاوجاع والالام
ولو سلم انه لا يخلو فلا نسلم ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من المتناهي قلنا لا نسلم
ان المركب من المتناهي متناه لما لا نزاع ان اسماء الاعداد الفاظ مركبة من اثني عشر

وهي غير متناهية فلا يلزم الاشتراك وهذا ما ذكرناه في المختلف بان اسماء العدد بكونها الفاظ
متعددة لا الفاظ متجددة او الخمسة المذكورة مع العشرة كقولك خمسة عشر مثلا هي الخمسة المذكورة
بعد الاربعة في الاحاد وكذا باقي اسماء العدد فتنبه الثاني انه يطلق لفظ الوجود على الواجب
والممكن حقيقة لغوية اذ لو كان مجازا في احدهما لكان نفيه لانه من علامات المجاز لكنه لا يجوز
فيكون حقيقة فيهما فوجود كل شيء عين ماهيته اذ لو كان الوجود زائدا على الماهية لزم قيام
الوجود بالعدم والتالي باطل لاستحالة تقوم الشيء بنقيضه كذا [illegible]
وذكرناها في المختلف والجواب عنه لان الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها
وعدمها فلا يلزم قيام الوجود بالعدم كذا نقل عن البيضاوي في الطوالع والمصباح و
قد شرحناه في المختلف بان الماهية من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها لا تخلو
اما ان تكون موجودة او معدومة والاول يوجب احد المحالين المذكورين والثاني يوجب
المحال [illegible] ومنها انا لا نسلم ان الوجود عين الماهية وان المشترك [illegible] ولو سلم ذلك
فلا يلزم من [illegible] ان يكون [illegible] في الوجوب والجواب اي [illegible]
[illegible] فلا يمكن [illegible] ولا يمكن [illegible] الا [illegible]
[illegible] الوقوع ممكنا في ذاته واجبا [illegible] وضعفه في المختلف الثالث ان
الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة في اللغات [illegible] والموجود على شيء نفس
هيئة [illegible] الاشتراك وهذا [illegible] ما قاله واجاب عنه الحاصل بانا لا نسلم وجوب
الالفاظ العامة سلمنا لكن لا نسلم عدم اشتراك الوجود [illegible] القرافي
ايضا فلاحظ وتدبر **واضح** المذكور بانه لو وقع للزم الاختلال بالفهم [illegible]
من [illegible] والجواب عنه هو [illegible] **خاتمة** بين الاصوليين [illegible]
[illegible] يصح وضع اللفظ المشترك لشيئين متناقضين او لا فالجمهور ان يكون
اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده والحق عندنا الصحة والجمهور نقلوا في التهذيب
والنهاية والمنية والمحصول والبسيط والمنهاج والجامع وشرحه [illegible] في المختلف وجماعة
جماعة منهم [illegible] في المنتخب [illegible] الا [illegible] في الحاصل [illegible] في المحصول
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان في العلماء من جعل النزاع في وضعه لشيئين متنا

متناقضين

متناقضين وعليه جرى التهذيب والمنية والمنتخب وهما [illegible] بشامل الفرق بينهما
وثانيها في بيان اقسام المشترك وهي ثلاثة لان المفهومين اما ان يتباينا او يتوافقا فالاول
اشياء منها المتناقضين ومنها المتباينان كعسعس لا قبل [illegible] الجون للسواد والبياض والثاني
نحو شيئان احدهما ان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص
او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود [illegible] قال الحاصل [illegible] المحصول ان
سبب المشترك الاكثر هو الوضع من قبيلتين والاقل الوضع من قبيلة واحدة [illegible]
بالجمل [illegible] وطريق معرفة الاشتراك من الناس من جعل حسن الاستفهام واستعمال اللفظ
في المعنيين [illegible] من طرق معرفة الاشتراك وضعفهما المنتخب والحاصل لان الاستفهام
قد يكون لرفع اللبس في موارد المشكوك وقد يكون لرفع الاحتمال البعيد في موارد الظنون
كقول القائل مات الامير فيقول المستفهب [illegible] لاحتمال [illegible]
السامع باستنان المعنى لا لان اللفظ [illegible] لانه مشترك والاستعمال ايضا قد يكون
في الحقيقتين بكونه في الحقيقة والمجاز في المجازين واذا كان الاستفهام والاستعمال وجوههما
اعم من الاشتراك فلا يستدل بهما عليه ولما في هذين الطريقين من الاشكال [illegible]
[illegible] كلام سبب المعرفة هو سماع تصريح اهل اللغة به او وجدان دليل كون اللفظ حقيقة
بالنسبة الى معنيين [illegible] الاستعمال وحسن الاستفهام [illegible] محل النزاع [illegible]
[illegible] **لنا** الفرء او عسعس [illegible] **واحتج** الامام في
المحصول والمنتخب وتبعه الحاصل بان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون [illegible]
شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا
التردد بينهما وهو حاصل بالعقل [illegible] اما اولا فلان التردد بين الطهر والحيض
[illegible] بين النفي والاثبات [illegible] هنا [illegible] فلان بعض
[illegible] موضوع لوجود الشيء وعدمه واما ثالثا فلانه يلزم العبث [illegible] من
القرينة واما رابعا فيما قاله القرافي [illegible] المنتخب وهو لا نسلم العبث [illegible]
في الاستدلال على وقوع احدهما الى دليل مستقل بالدلالة على الوقوع حالة عدم
الوضع واما مع الوضع فيكون قرينة معينة [illegible] ولم يستقل بالدلالة على الوقوع

نعم ظهر في الوضع فائدة هنا مع انه قد اجيب عن استدلال الاول بوجهين احدهما للتهذيب والمنية
وهو ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع حكيم
ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين وثانيهما حكاه الجامع وهو انه قد يتعلق غرضنا بتعميمها
سامعه ثم يبحث عن المراد منها وهي فائدة حصلت من الوضع فلاحظ وتدبر واختلف بين الاصوليين
القائلين بوقوع المشترك في استعماله في جميع معانيه الغير المتضادة والحق عندي الجواز مطلقا
اي مفردا كان او غير مفرد في الاثبات كان او في النفي وفاقا للذريعة والعدة والتهذيب والنهاية
والجامع والمنهاج ووافقه في المعالم وبه قال الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو علي الجبائي
والقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي وابن الحاجب والعضدي وخلق كثير وابصرنا في
المختلف ونقله القرافي عن عامة الشافعية وكافة المالكية ثم اختلفت كلمة هؤلاء والحق عندي
انه مجاز مطلقا وفاقا للتهذيب والنهاية وطوائف من الشيعة وقيل انه حقيقة مطلقا وبه قال
الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني وكثير من المعتزلة ثم اختلفوا فقال الشافعي هو ظاهر
فيهما عند التجرد عن القرائن المعينة لاحدهما سواء لم يتبين اصلا او وجدت ولكن معه لهما يحمل
عليهما لظهوره فيهما وقال القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة او المعممة مجمل يتوقف
المراد منه لكنه يحمل عليهما احتياطا ونقل الحسن في المعالم قولا هو مجاز في المفرد حقيقة في غيره
وقيل بالوجوب مطلقا وحكي عن المرتضى والشيخ وذهب اقوام الى منع الاستعمال مطلقا
وبه قال ابو الحسين البصري وابو بكر الكرخي وابو عبد الله الرازي في المنتخب وابو حامد
الغزالي ومن المعتزلة ابو هاشم الجبائي ومن الامامية المحقق ابو القاسم النيلي والشهيد
الثاني ثم اختلفوا فمنهم من قال انه ممتنع عقلا لا لغة حقيقة ومجازا وحكي هذا عن ابي هاشم
وابي عبد الله واختيل ومنهم من منعه عقلا ولغة لكنه حقيقة لا مجازا ومنهم من منعه عقلا لا لغة
حقيقة ومجازا وهو يدل على البطلان والاكثرون على انه ممتنع لغة حقيقة ومجازا لا عقلا
اذ يمكن بحسب العقل ارادة جميع معانيه وحكاه في الهداية عن عامة الحنفية والبيانيين
وفي الجامع عن الغزالي وابي الحسين البصري ونقله بعض الاعاظم عن معارج المحقق وتمهيد
الشهيد الثاني وفي الحاصل والمانعون منهم من منعه من جهة القصد ومنهم من منعه من
جهة الوضع وهو المختار لانتهائه ساعد الى التفصيل خلف كثير ثم اختلفوا فاجازه قوم في

التثنية

في التثنية والجمع اثباتا ونفيا ومنعوه في المفرد كذلك واطرد قوم اجازته في النفي مفردا كان او
غيره كما اذا قلت ما عندي عين فانه يراد جميع العيون ومنعوه في الاثبات كذلك و
اخرون اجازوه لغة في النفي فقط وفي المفرد ونفوه في الاثبات لكن في الجمع خاصة والى التوقف
صار قوم وعن ظاهر المنية كنقله الخلاف بدون اشعار بالموافقة ولا المخالفة وحكي
هذا المذهب الشهيد الثاني في التمهيد وفي الجملة ففي المسألة اقوال عديدة لا اقوال ذكرناها
بعضها في المختلف فلاحظ وتدبر وفي الوسيلة في هذه المسألة سبعة اقوال وهاهنا
امور ينبغي التنبيه عليها احدها في تقسيم المشترك باعتبار لفظه واعتبار معناه وبيان محل
استعماله ومحل النزاع على ان اللفظ المشترك اما ان يكون مفردا او تثنية او جمعا وعلى
كل تقدير فمعانيه اما متضادة او غير متضادة وعلى جميع التقادير فاستعماله اما في
الاثبات او في النفي ومحل النزاع اطلاقه على جميع معانيه من متكلم واحد في وقت واحد كما
لو قال عندي عين وتريد به الباصرة والجارية مثلا ومطبوعين الجون وتريد به الاسود
والابيض وتقرأت هند وتريد به حاضت وطهرت اما لو كان من متكلم واحد لكن في
وقتين او من متكلمين ولكن في وقت واحد فلا نزاع فيه اتفاقا وثانيها ان في العلماء من
جعل النزاع في ما ان المشترك مطلقا اي متضادة كانت كعسعس للاقبال والادبار والجون
للابيض والاسود او غير متضادة كالانقياد ووضع الجبهة للسجود والمغفرة والاستغفار
والرحمة للصلوة وعليه جرى الحاصل وانتقاه ظاهر التهذيب والمستقصى وفي المعالم
الى تخصيص الجميع الحاصل وانتقاه بينهما وعليه المنية والمعالم ونقل عليه الاجماع صاحب
الجامع والشيخ ابن في نهاية المنهاج وهو الحق عندي فهذا الكتاب ماضية في المختلف
ووجهه ظاهر وثالثها الحق عندي ان النزاع في اللفظ المشترك مطلقا اي مفردا كان او
غيره وفاقا لتصريح المعالم وظاهر التهذيب والمنتخب واليه صار في المختلف بعضهم
صحة في المفرد وعليه صريح الحاصل والمنية والتحصيل والعلامة في بعض كتبه ووجه الجمع بين
القولين ظاهر ورابعها قال بعض الفضلاء يمين ويتحصل من كلام المحصول في هذا ثلث
مسائل عدم الجواز مطلقا والجواز مطلقا والجواز مع القرينة وكلام المحصول دائر بين الجواز
المطلق وعدمه وكلام العلامة دائر بين الجواز عند التجرد والامتناع المطلق وفي هذا

اشارة الى الاختلاف في محل النزاع ومن هنا تنبيه المستفاد من كلام المحصول لان النزاع
في جواز استعمال المشترك في المعاني مطلقا وعدم جوازه مطلقا والمستفاد من كلام
بعضهم ان النزاع في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم الاستعمال مطلقا
والمستفاد من كلام بعضهم ان النزاع في استعمال المشترك عند التجرد عن القرينة وعدم
الاستعمال مطلقا انتهى وحاصلها في ذكر مقدمة اوضحها الحاصل تبديل الحق من في الدليل وهو انه
يجب ان نعلم انه ليس يجب من وضع اللفظ لكل واحد من المعنيين وضعه للمجموع
وحكى عنه تاج الدين الارموي في مختصر المحصول انه قال تبديل الحق من في الدليل لا بد من مقدمة وهي
انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما على الجميع
وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد ولا يلزم ان يكون المجموع مساويا
لكل واحد في جميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد مسمى بالاسم كون المجموع مسمى به انتهى و
ساير ما اطلق القائلون بجواز ارادة المعنيين من اللفظ المشترك عنه اطلاقه
فقال تتبعهم لا يجوز ان يؤدي اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوز المسطر
الاضرم [illegible] احتاط [illegible] بين القرئين حتى اذا كانت المعتدة مجتهدة تخيرت
بين العدة بالحيض والطهر اصلها الحاصل ومنهم من اوجب تكرار الاجتهاد حتى يترجح
احدهما باختياره القاضي وفي المقام تنبيهات فيه هذه ذكرناها في المختلف فلا
حفظ وتعقل لنا على اصل الجواز وجهان الاول انه يجوز ان يقول الانسان لا
البس الجون ويريد به الابيض والاسود ولا يمنع هذا الا بدليل والاصل عدمه وتمسك
به الحق الغربي مردود كما سننبه ان شاء الله في الثاني قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فانه اراد به الطهر والحيض معا ان المجتهدة متعددة بكل واحدة
منهما بدلا عن صاحبه شرط ان يؤدي اجتهادا اليه ويحتمل بعض وفيه انه لم يردهما معا
في وقت واحد بل اراد [illegible] على سبيل البدلية [illegible] عن محل النزاع على ان
العلامة قد اجاب عنه في النهاية فتحفظ وتدبر ولنا على كونه مجازا وجوه الاول ان
اللفظ انما وضع لاحد المعنيين فاذا استعمل فيهما معا فهو اخراج اللفظ عن موضوعه
الاصلي فهو حين المجاز الثاني التردد بين المعنيين دون الجمع فلو كان حقيقة في الجميع

في الجميع لكان حقيقة في كل منهما بانفراده لتردد الذهن بينه وبين كل واحد منهما لكانه يبقى ذهن
كل واحد منهما الثالث ثبت انه حقيقة في كل واحد منهما بانفراده فلو كان حقيقة فيهما
معا لكان يثبت ذلك اما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل ولم يثبت الرابع يتبادر
الوحدة من مطلق اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه وبه تمسك في المعالم على كونه مجازا في المفرد والحق ان
اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا على البدل
وضعه لهما على الجميع للتغاير بين المجموع وبين افراده تحقيقه نقول اما ان يكون الواضع
قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزئيه اولا فان كان الاول كان استعماله في بعض ما وضع له
لان اللفظ يكون موضوعا لمعان ثلثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع
وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك محال لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد تقتضي الاكتفاء وبالجملة كان بالجمع بينهما محال
وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمالا للفظ في غير ما وضع له فيكون
مجازا او هو المطلوب وبه تمسك العلامة في النهاية والتهذيب وحكى عن المحصول
فيه اشكال من الجواب وجوه ذكرنا بعضها وسقط منها ذكره ابن الاعرج في المنية منها
ان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو
مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد بقصد او لا وفي الثاني
انما يقصد الذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد
الاول لها لذات بل بالقصد الثاني والوضع ايضا يكون في الاول يكون اللفظ دالا
على كل واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد منهما بالتضمين
ومع لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها
واجيب بان قصد كل واحد يتبع الكل المجموعي كما حكي عن جمال الدين الجرجاني وفيه اشكال
متقدم واحتج المرتضى بانه لو كان ممتنعا لكان امتناعه من ان يكون لامر يرجع الى المعنى
او لامر يرجع الى العبارة ولا ما يستحيل لامر يرجع الى المعنى يجب استحالته [illegible] فعلى
العبارة كما انه ما صح لامر يعود اليه يجب صحته [illegible] العبارة وقد علمنا انه يصح من اهل

ان يقول لعبده لا تتكلم ما تكلم ابوك ويريد به لا تنفق على من عقد عليه ولا على من وطئه ويقول
لعبده ايضا ان لامست امرأتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس باليد وان كنت هذا تأمن
ويريد به الاصوات وانه اجاز ان يريد بالصيغ في الحالة الواحدة فاجيز ايضا ان يريد المختلفين
بأسماء العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت هذه
العبارة في وضع اللغة عبارة عنهما فلا مانع يمنع ان يرادها وكذلك اذا استعملت هذه اللفظة
في احدهما مجازا وفي الآخر حقيقة او فيهما مجازا فغير ممتنع ان يراد بالعبارة الواحدة لانه لا تنافي ولا مانع
واجاب عنه العلامة في النهاية فلاحظه ثم ورابعها القائلون بوجوب حمل اللفظ المشترك
على معنييه اذا لم تكن قرينة صارفة احتجوا بوجوه الاول انه لو لم يحمل على واحد من معنييه
لزم الالغاء وان حمل على معين غير معين لزم الاجمال وان حمل على معين معين لزم الترجيح بلا
مرجح والكل باطل فتعين حمله على الجميع وبه تمسك الشافعي والقاضي ابو بكر والجواب
اما اولا فلانا نختار الشق الثاني وهو ان المراد احد معانيه لا بعينه فلا يلزم الالغا
ولا الترجيح من غير مرجح وفيه ان هذا الكلام غير تام فان المستعمل ان استعمل اللفظ
في احد معنييه لا على التعيين فهو مجاز وهو ان استعمل في كل المعاني فهو مجاز او الجمع كذا حكي عن
جمال الدين الجرجاني وفي توجيه هذا السؤال على الجواب تامل واما ثانيا فلا نسلم منع
الترجيح بلا مرجح لما الذي وضع امامه ان على حتى سواء من كل وجه ...
واما ثالثا فبما حكي عن المحصول من ان الواضع ان لم يضع اللفظ المشترك للمجموع فلا
يجوز استعماله فيه فضلا عن الوجوب وان وضعه للمجموع كما وضعه لكل فرد من معانيه فحمله
على الجميع الذي هو احد معانيه دون كل واحد من الفردين ترجيح لاحد المجازين على الآخر
بلا مرجح وفيه اشكال لما ذكرناها في المختلف فتفكر الثاني في قوله تعالى ان الله تعالى
وملائكته يصلون على النبي والصلاة لفظ مشترك بين المغفرة التي هي من الله تعالى
كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم وبين الاستغفار الذي هو من الملائكة
ومن كقوله وجميع هذه المعاني مرادة في قوله تعالى يصلون لتقدم ذكر الله عليه فقد وقع
وهو دليل الجواز لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكما استدل بهذه من قال بالوجوب
استدل به من قال الجواز ومن قال بالظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن والجواب
انه انما

عنه اما اولا فنقول به فلانه قيل ان الله يصلي والملائكة يصلون فيكون هنا لفظان في معنيين
مختلفين وهو غير ما نحن فيه من استعمال لفظ واحد مشترك في جميع معانيه وفيه ان الاضمار
على خلاف الاصل كما ان استعماله في الجميع كذلك لانه مجاز فلم يرجح الاضمار على المجاز مع ان كلا
منهما على خلاف الاصل والجواب انه ثبت الحذف في باب المقارنة بل رجح كما صرح به
علماء البيان كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف بل صرح القرافي
في شرح المنتخب بان مثل هذا الاضمار متعين لان الاضمار راجح عليه واستعمال اللفظ في حقيقته
او مجازه او حقيقته ومجازه مختلف فيه وحمل كتاب الله تعالى على المجمع عليه اولى من حمله على
المختلف فيه هذا مع ان المدعي ذلك لم يدع انه مجاز بل يدعي انه حقيقة فلم يكن على خلاف الاصل
فتفكر واما ثانيا فلانا سلمنا الاستعمال لكن لا نسلم انه حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة
وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص كذا في منية ابن الاعرج وفيه ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة وظاهر الاستعمال الحقيقة ما لم يكن هناك ما يقتضي الصرف عنها
ومن هنا هرب الحسن في المحاسن حيث قال فان الاستعمال وان ثبت لكن لا يتعين كونه حقيقة
بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل ولانه كان المجاز على خلاف الاصل واما ثالثا فلو سلم
كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجمعية هنا ظاهرة ثابتة وجه الدلالة على ظهوره فيه لك مع
نقل القرينة كما هو المدعى كذا في المعالم وفيه اشكال واما رابعا فبما اليه التنقيح قائلا انا
لا نسلم اشتراك الصلوة بين المغفرة والاستغفار بل يجوز كون المعنى هاهنا واحدا حقيقيا
كالدعاء فتدعو الملائكة بالمغفرة الحقيقية ويدعو الله تعالى بايصال الخير اليه فلا يكون
هذا من باب الاشتراك وضعا واعترض عليه بان هذا مجاز وهو على خلاف الاصل وكذا
التقدير سيما اذا كان المقدر ليس بمعنى المذكور وفيه كلام واما خامسا فبان تفسير
الصلوة من الله تعالى بالرحمة غير لائق لان التفسير اعم الحسن بالعدول عن المستحيل
الى الممكن كتفسير الاستواء بالاستيلاء والرحمة كما انه مستحيل عليه تعالى به فكذلك
الرحمة لانها رقة في الطبع بل ينبغي ان تقول الصلوة من الله تعالى هي الاحسان منه كذا
قال القرافي في شرح المنتخب سادسا فبما قاله القرافي ايضا في شرح المنتخب من ان
الدعوى استعمال اللفظ في حقيقته وعلى هذا التقدير هو في حقيقته ومجازه فلا دل

عليه لم يرجح وما ادعاه لم يدل عليه واما ثانيا فلان النزاع في ارادة جميع المعاني المشترك
وهاهنا لو سلم اريد معنيان كما حكي عن جمال الدين الجرجاني واما ثالثا فلانه في الاول من تعلق
الصلوة على صنف الثناء من الله تعالى بمعنى يصلون يعتنون تغليبا كما قال بعض العمد بيت
وحكي عن جمال الدين المذكور اما ثانيا فلان الصلوة مستعمل في ترحم واطلاقه على المعنى المعروف
مجاز اذ لو جوز ذلك لكان رفع الامن اذ المجاز غير منحصر لان ابوابه مفتوحة فلا يلزم المأول ان
ينقل من باب واحد بل له الابواب المتفرقة اذكره المحقق المذكور وحكي عن جمال الدين المذكور
تعلق الثالث في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب فان السجود من الانسان
وضع الجبهة على قصد العادة ومن غيره الانقياد وهاهنا اراد من قوله يسجد وكذا استعمل
به من قال بالوجوب استدل به ايضا من قال بالمجاز ومنهم قال بانه ظاهر في الجمع عند التجرد
لكنا لذا نهانا (?) والجواب عنه اما اولا فبتقدير تعلق كانه قيل ويسجد له كثير من الناس وثانيا ان
معنى السجود في الكل الواحد وهو الانقياد والخضوع في جميع المخلوقات فيكون اللفظ مستعملا
في احد معنييه وفيه ان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا بد له من فائدة وهي ان القليل منهم
لم يسجد اي لم يضع الجبهة على قصد العادة اذ السجود بمعنى الانقياد حاصل في جميع الممكنات
فلا يصح نفيه عن الشيء القليل فدل على ان المراد بالسجود في الاية وضع الجبهة من الانسان
والا لم يكن للتخصيص فائدة والانقياد من غيره وهما مرادان وقد مثناه في المختلف واما
ثالثا فلان واو العطف تقوم مقام الفعل وهو يسجد فيكون التقدير يسجد له من في
السموات يسجد له من في الارض وهكذا او يكون المراد بالسجود وضع الجبهة في موضع والانقياد
في موضع فيكون كل فعل مستقلا في معنى واحد وهو غير محل النزاع وفيه انا لا نسلم ان واو
العطف تقوم مقام العامل اذ العامل هو الفعل والحرف لضعفه لا يقوم مقامه بل
الحرف يوجب تساوي المعطوف والمعطوف عليه في كونهما محكوما عليهما ولو سلم فيكون
الحرف بمثابة الفعل بعينه وقد ذكرنا ان المراد بالفعل اعني السجود هو الانقياد ووضع
الجبهة جميعا فكذا ما يقوم مقامه فيكون الجمع مطلقا بالنسبة الى كل واحد من المذكورات
وهو محال وقد مثناه في المختلف واما رابعا فلا نسلم انه اراد اللفظ في جميع مفهوماته

لجواز

لجواز ان يكون الواضع كما وضعه بازاء كل واحد من المعنيين كذلك وضعه بازاء المجموع من
حيث هو مجموع فيكون مستعملا في احد معانيه لا في الجمع والنزاع فيه وقد مثناه في المختلف
بانه لو كان كذلك للزم ان يكون الجميع اعني الانقياد ووضع الجبهة مطلوبين من كل واحد
من الشمس والقمر وغيرهما وهو محال اجماعا ففيه كلام واما خامسا فقال القرافي في شرح
المنتخب من انه جمع بين حقيقة ومجاز لا بين حقيقتين كما هو المدعى واما سادسا
فيما ذكره بعض العمد بين (?) وحكي جمال الدين الجرجاني من ان للسجود معان كثيرة منها الخضوع
ووضع الجبهة ولم يذكر وضع الجبهة في المعاني التي ذكرها صاحب القاموس بل قال سجد خضع
وانتصب نقيض ساجدة فاترة ونخلة ساجدة امالها حملها وقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا اي ركعا فعلى هذا لا يكون استعمال المشترك في معانيه كما هو المبحث
لان السجود بمعنى وضع الجبهة في عرف الشرع وبمعنى الخضوع في اللغة فتعلق الثالث
قال سيبويه قول الانسان لغيره الويل لك دعاء وخبر ويجوز ان يقتضي ارادة المعنيين
وهما جاريان على قانون اللغة فليحمل من الواحد الويل وبه تمسك من قال بالحمل ايضا
والجواب عنه اما اولا فلان الدعاء انما يتعلق بمجهول الثبوت معدوم الوجود مستقبل
الزمان والخبر لا يكون الا عن معلوم الثبوت او مظنونه فالجمع بينهما تناقض واما ثانيا
فلان الخبر والطلب انما يتصوران في المركبات والاشتراك من خواص المفردات فليس
هذا من محل النزاع فلا يليق الاستشهاد به ولعل هذا القرافي في شرح المنتخب بانه
حسن ان كانت العرب لم تضع المركبات كما وضعت المفردات اما اذا قلنا بشمولها
الوضع فهو الحق فلا واما ثالثا فلان اللفظ مستعمل في بعض مفهوماته ولا يلزم المحال
كما في المنتخب واما رابعا فما قال في الحاصل من ان ذلك بيان كون الويل مشتركا لا بيان
الجمع سلمنا لكنه موضوع لهما فيكون اعلم لهما في بعض معانيهما لا كلها فتعلق واحتج المانع
مطلق بوجهين الاول ان اللفظ ان لم يكن موضوعا للمجموع امتنع استعماله فيه وان كان فان
استعمله فيه وفي مفرداته محال لان الاستعمال فيه يقتضي الاكتفاء بكل واحد من المفهومين
والاستعمال في كل واحد من المفهومين اي الاكتفاء باحدهما والاستعمال في الجميع والمفهومين
جمع بين النقيضين وبه تمسك الحاصل والمنتخب واعترض عليهما القرافي في شرح المنتخب بانه

بان هذه مصادرة على محل النزاع الثالث في الاستحالة فان الواحد منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة
ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ ذلك في الله تعالى لساغ منا فهو يستحيل كما يستحيل
ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد وهو يريد الاستخفاف به والجواب انا نمنع استحالته ذلك منا
والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطل اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا فللفارق
وهو اتحاد الشخص الثالث ان الواضع ان وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد منهما فاستعماله في المجموع
استعمال له في احد مدلولاته وهو غير محل النزاع وان لم يضعه للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال
له في غير ما وضع له والجواب انه غير موضوع له ويجوز استعماله فيه مجازا كاستعمال الجزء في الكل
من مفهوم انه جزء للمجموع فنقل واحتج من خصص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعدد ان
في التقدير فيصح ان يتعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع يفيد ان المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وننظر فيه الحسن في المعالم واحتج من خصص الجواز
بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجاب عنه الحسن في المعالم بان النفي انما ينفي المعنى
المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي وفيه ان النكرة
في سياق الاثبات لا تفيد العموم كما صرحوا به فاذا وقعت تلك النكرة بعينها في سياق النفي افادته
وهو يدل على الفرق بين صورة الاثبات وصورة النفي وفيه كلام لان النكرة بعينها في سياق
النفي افادته وهو يدل على الفرق بين صورة الاثبات وصورة النفي فنقول واحتج الى القول
بنفي دل الادلة منقوض تنبيهات الاول اللفظ متى دار بين الاشتراك والانفراد كان احتمال
الاشتراك مرجوحا وفاقا الى المحصول والمنتخب لنا بعد الاول انه لو لم يكن كذلك لما
حصل التفاهم في المخاطبات دون الاستفسار وليس كذلك الثاني لو ساوى الاحتمالات لامتنع
الاستدلال بالنصوص لجواز ان تكون الالفاظ موضوعة لمعان اخر لا نعرفها او نعرفها ولكن لا نعرف
مراد الشارع منها واللازم ظاهر البطلان الثالث ان الالفاظ المفردة اكثرها بالاستقراء و
الكثرة تفيد الظن برجحان احتمال الانفراد وفيه ان الاشتراك اغلب لان الكلمة ان كانت
من قبيل الحروف فهي باسرها مشتركة بشهادة النحاة وان كانت من قبيل الافعال فالماضي مشترك
بين الخبر والدعاء والمضارع كذلك وهو ايضا مشترك بين الحال والمستقبل والاسماء كثير
فيها الاشتراك فاذا ضممناها الى القسمين كان الاشتراك اغلب والجواب ان اغلب الالفاظ

الاسماء

الاسماء والاشتراك فيها قليل بالاستقراء الرابع ان الاشتراك فيه مفاسد فيكون مرجوحا بيان
الاول ان فيه مفسدة السامع لبقائه مترددا في مراد اللافظ وربما هاب استفساره وربما
استنكف وربما حمله على غير مراده وربما اسمع غيره فيشيع بسببه جهل عظيم بين جمع عظيم والبواقي ر
اصحاب المنطق ومفسدة اللافظ لانه ربما احتاج الى بيان باللفظ المفرد فيطول وربما اعتمد
على السامع في مراده دون ان يكون فهمه فيفتضح وبيان الثاني ان هذه المفاسد ان لم
تقتض عدمه فلا اقل من ان يقتضي تقليله واعلم بان العلامة قد احتج على هذا المطلب بوجهين
نازعه فيهما ابن الحاجب في المنية فلاحظه وحقق الثاني فيما انه يرد احتمال المشترك اما ان
يعرى عن القرينة المعينة فيكون مجملا او لا يعرى وتلك القرينة اما ان توجب اعتبار الكل او
الغاء الكل او الغاء البعض واعتبار البعض والتي توجب اعتبار الكل يبقى المشترك كما كان
الحاجب يرجح هذا ان تنافت المعاني والا فقد قال قوم انه يقع التعارض بينها وبين الدلالة
المانعة من ادلة المشترك في مفهوماته فيصار الى الترجيح وقطعا ثم الحاصل قائلا بان الدلالة
قاطعة لا تحتمل المعارضة وايضا فلانه يحتمل اعتبار الكل او وضع اللفظ له او التعظيم به وقول
الثقة ... اشارة الى بيان باقي الصور التي ذكرناها فلاحظه فتفكر محاكمه بين الاصوليين
في ان العرب وضعت المركبات او لا الحق الاول وفاقا للقرافي في شرح المنتخب وانكر ذلك
بعضهم محتجا عليه بانها لو وضعت المركبات لكان قولنا قام زيد وقايم عمرو بعينه لانها لم يعلم
اشخاص زماننا حتى توضع لها وهو حقيقة اجماعا فوضعت تركيب الفاعل مع الفعل
وتركيب ان مع اسمها وخبرها وكان مع اسمها وخبرها وكذلك سائر المركبات تتميم اذا
تقرر وضع المركبات امكن وقوع الاشتراك فيها فيوضع لفظا مركبا لمركبين من المعاني فلا يكون
الاشتراك من خواص المفردات وحينئذ يستقيم قول سيبويه الذي كررناه ويصح الاستشهاد
بالمثال منقوضا محاكمه بين الاصوليين في ان الماضي المستعمل في الخبر مرة وفي الدعاء اخرى
كقولهم رحمه الله تعالى هل مشترك بينهما او حقيقة في الخبر مجاز في الثاني وفاقا للعلامة في
القواعد وفي شرح المنتخب لانه المتبادر عند الاطلاق دون الاول ثم استعمل في الدعاء تفاؤلا
لا لوقوع المدعو به بمساعدة القرينة وذهبت طائفة منها محتجة الامام الرازي في المنتخب
الى الاشتراك بين الخبر والدعاء واحتجوا عليه بانها استعملت في كل منهما والظاهر الاستعمال

الحقيقة فتكون مشتركة وابطلناه في المختلف بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مع ان المتبادر
منها عند الاطلاق هو الحيض دون ما ذكره ولكن اجرى الخلاف في الاخبار المستعملة في الامر كقوله ان
امر افعل طرا والتي يثبت دون المهر كقوله لا تنكح المراة على عمتها وخالتها مجازيه بين الاصوليين في
وضع المضارع لاختلاف بين الاصوليين واستعمال المضارع في الحال مرة وفي الاستقبال اخرى وانما
اختلفوا في اصل وضعه والحق عندي انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وفاقا للمشهور وبه قال الرازي
في المنتخب وذهب قوم الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وذهب بعضهم الى العكس وهذا القول
عندي قوي والاخرون توقفوا في تعيينه بعد ان قطعوا بانه لاحدهما لعدم الدليل وعليه القرافي في شرح المنتخب
والقرآن الكريم اختلف العلماء في وقوع اللفظ المشترك في اللغة وفي وقوعه في القرآن والحق عندي
الوقوع وفاقا للمشهور وعليه التهذيب والنهاية والحاصل والمنتخب والمنهاج وصاحب الجامع وغيرهم
والحاجبيان والعبري والشهيدي والتوشيحي والبهائي واستظهره الحنفي والبصري وفي المنار والمختلف
ونقله ابن الاعرج في المنية التوقف لنقله الخلاف بعد الاستقراء وشيء من الموافقة والمحاجة وقال
بعضهم وكلام العلامة في التهذيب في هذا المقام يميل الى التوقف في ان المشترك واقع ام لا حيث
ابطل دليل المثبتين بقوله ولعل نظر الى اخره وفيه كلام [illegible] قوله تعالى ثلاثة قروء وهو موضوع
للطهر والحيض على سبيل الاشتراك بلا خلاف بين اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس
وهو موضوع لاقبل وادبر اتفاقا من اهل اللغة والاية الاولى انهم قد اختلفوا في لفظ القرء فقيل
هو مشترك كما قلنا وقيل هو متواطئ للقدر المشترك وهو اما الجمع لان الدم يجتمع في زمن الطهر
في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم من قولهم قرأت الماء في الحوض اذا جمعته او الزمان من قولهم
جاء فلان لقرئه اي لزمانه او الانتقال والحايض منتقلة عن الطهر للحيض والطاهر منتقلة
عن الحيض الى الطهر وهذا الاختلاف يمنع الاشتراك كذا اعترض القرافي في شرح المنتخب والجواب
عنه ان الاختلاف من الاصوليين فهو كاختلافهم في اصل المسألة فلا يقدح اختلافهم في
تفسير القرء بعد اتفاق اهل اللغة على انه موضوع لما ذكرناه واتفاقهم حجة واما الثانية فقال
العلامة في التهذيب يحتمل الاشتراك وهو الظاهر فيما ادعى اشتراكه من لفظ القرء ولفظ
عسعس انه يكون موضوعا للقدر المشترك او كون اللفظ حقيقة في احد معنييه
خاصة واستعمل في المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم لم ينف كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ

فيه

فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وتنظر فيه ابن الاعرج في المنية بوجهين
احدهما ان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فتبقى الحجة حينئذ
سليمة عنهما وثانيهما ان احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال
فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح
في الحكم بالاشتراك فتدبر [illegible] المخالف بان ذلك الخطاب اما معه الافهام ام لا وهو
عبث اذ لا فائدة فيه وهو مما يصون البيان عنه فهو تكليف المحال لعدم فهم المكلف عن الشارع فتفوت
فائدة التكليف او معه وهو اما ان لا يكون مقرونا فيكون تجهيلا للمكلف او مقرونا به كان
يقول ثلاثة قروء اطهار مثلا فيكون تطويلا بغير فائدة لامكان التفهيم بالبيان وجوه
والجواب عنه اما اولا فلانا نسلم انه بدون البيان تكليف المحال لجواز كون المقصود من اللفظ
البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات
واما ثانيا فهو في الحاصل ولئن كان فاسدا على اصولنا وهو وجيه على اصلنا انه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وسياتي ورد ما في البيان حمل اصول الحنفية ويجب وقال القرافي في شرح المنتخب
واما ثالثا فبانا نعارض باسم الجنس الواقع في القرآن وعندنا في المختلف واما رابعا فلانا
لا نسلم انها بعد القرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة بل فيه من
الفوائد ما لا يحصى منها ان يشتغل قبل البيان بتحصيل الاستعداد للامتثال بالبيان فيحصل
الثواب بالعزم على الطاعة وهو من اعظم الفوائد ومنها توسيع العبارة وفي شرح القرافي
على المنتخب وغيره من الفوائد كثرة الفاظ التلاوة ليكون بكل حرف عشر حسنات وهما
اسباب تنال بها السعادة وتكتسب بها السيادة ونحو ما في الفوائد واما خامسا فما حكي
عن جمال الدين الجرجاني وهو انه لو صح هذا الدليل يلزم بطلان المجاز ايضا ويدل على
عدم وقوع الاشتراك لا في القرآن ولا في غيره اذا كان الواضع هو الله تعالى واذا كان غيره
فيمكن ان يقع له التطويل بلا فائدة مقصودة وعندي فيه نظر وههنا امران ينبغي التنبيه عليهما
احدهما المشهور ان النزاع في وقوعه في القرآن وفي الحاصل جعله في الجواز واصرح عليه بالوقوع
وثانيهما كما وقع الخلاف في وقوع المشترك في القرآن وفي الحاصل جعله في الجواز واصرح عليه بالوقوع
وثانيهما كما وقع الخلاف في وقوع المشترك في القرآن كذا وقع الخلاف في وقوعه في السنة النبوية

بل في الاحاديث كما في الحاصل والا فمنها كما في المنتخب فاستعمله الجمهور وانكره شذوذ من الناس والحق
عندي الاول وفاقا للحاصل والمنتخب واخترناه في المختلف لنا انه واضح احتج المخالف بمثل ما احتج
عليه في القران والجواب هو الجواب فتدبر مخاصمة بين الاصوليين والادباء في تعريف الحقيقة و
المجاز اصطلاحا والصواب عندي ما قاله الخطيب القزويني في التلخيص من ان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت
له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادته وقال صاحب الحاصل الحقيقة
ما افيد في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضده وضعف اولا بخروج الحقيقة
الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز والجواب انه حد الحقيقة اللغوية فقط
وفيه ما فيه [illegible] الاذهان وثانيا انه لم يشترط العلاقة في المجاز والجواب انه ناتج عن الحد فلا
وجه لذكره من اجزائه وثالثا ان قوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه انه الذي ما افيد في الاستعمال
على وضعه في اللغة ويبطل باستلزامه كون استعمال لفظ الارض في السماء مجازا وهذا الوجه
للعلامة ولا اعرف الكلام هنا فان [illegible] وقال الشيخ عبد القاهر الجرجاني والشيخ عبد القاهر
النحوي الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا تستند فيه الى غيره كالاسد
للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني
والاول واورد عليه اولا بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز
والجواب انه حد الحقيقة اللغوية وثانيا باشتماله لفظة كل في الحد وهي غير جائزة في الحدود لا
لاقتضائها الافراد والحد يقتضي الطبيعة وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد بها ما
وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل فيه اللغوية والشرعية والعرفية
والمجاز ما افيد به معنى مصطلح غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب
بها لعلاقة بينه وبين الاول واعترض عليه اولا بانه لم يذكر القيد لا حقيقة ولا مجازا [illegible] منها
جديدا لا مجازا والجواب انه شرط لا جزء من الحد وثانيا انه يحتاج من حد المجاز المستعار لان
قولنا في الاستعارة رايت اسدا انما يحصل التعظيم لا باعتبار اعادة الاسم خاصة والا
لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد علما عليه بل انما يحصل باعتبار تقرير ذلك الشخص في
نفسه اسدا للبلوغه في الشجاعة الخاصة بالاسد المعاينة فلا تقرير فيه انه اسد وقد بينا

الوقوع والادباء والعقلاء صح

ذلك فيه

ذلك فيه
اطلقنا عليه الاسد ثم الحقيقة ما انتظم لفظها بمعناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل
وذكر في المحصول ان هذا اول تعريف لابي عبد الله البصري وخطاؤه فيه فقال لان المجاز بالزيادة
والمجاز بالنقصان والنقل الى موضوعها الاصلي في اعرابها اما معنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء
واسئل القرية لفظ مثل المثل وسؤال القرية وقد نقلا الى معنى المثل وسؤال اهل القرية
واما اعرابا فلانهما [illegible] اعرابه بحيث لم يكونا مجازين كقولهم جاءني زيد وعمرو [illegible]
[illegible] العلامة في النهاية وعن ابي عبد الله البصري ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز
ما افيد به غير ما وضع له واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان لفظة الدابة اذا ا
استعملت في الدودة والنمل فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع
العرفي مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وكذا الاعتراض عليه في تعريف المجاز
بطريق عكس [illegible] وقال العلامة في التهذيب الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي
وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة له وضع لها [illegible]
الى الاعوجاج في المنية [illegible] لا يقال ينبغي ان يزاد في الحد من حيث كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون
حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يقيد الحقيقة
عن المجاز وكذا في المجاز ينبغي ان يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك لعدم [illegible]
فايدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة والجواب انه قد اشتهر بينهم ان قيد الحيثية اذا كان مما
يترك لفظا اختصارا ويبقى معنى ومن هنا تركه التلخيص وتهذيب المنطق في تعريف الدلالات
الثلث وعن السكاكي ان الحقيقة اللغوية الكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تاويل
في الوضع والمجاز اللغوي هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تاويل في الوضع
والمجاز اللغوي هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب
مع قرينة مانعة عن ارادته واورد عليه وجهين احدهما ان الوضع اذا اطلق لا يتناول الوضع
بالتاويل وثانيهما ان التقييد باصطلاح به التخاطب كما انه لا بد منه في تعريف المجاز كذا
لا بد منه في تعريف الحقيقة وقد اجيب عن الوجهين فلاحظ شرح التفتازاني الكبير على
التلخيص وقال المرتضى في الذريعة اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك اللفظ

لافادة لما في لغة او عرف او شرع وحكاه ابو الحسين البصري عن ابي عبد الله البصري ونقله الآمدي
في النهاية عنه الايراد وقال صاحب الجامع الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضعت له بنفسه واختاره شارحه
وقال ابن الحاجب في المختصر الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضع اول وبه اقتدى التبريزي في تنقيحه
وابو اسحق الشيرازي في شرح المنهاج وكذا قال التفتازاني في التحقيق والوسيلة الا انه زاد
لغة او شرعا او عرفا وقال الخبوصي في اصل ابو [illegible] الحقيقة والمجاز ما ذكره ابو الحسين من
ان الحقيقة هي اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التخاطب والمجاز هي اللفظة
المستعملة في معنى لم توضع له في اصطلاح الخطاب لعلاقة بينه وبين الموضوع له والاول من وصف
ستا نفا والقيد الاخير لم يذكره ابو الحسين ولا بد والمستفاد [illegible] منه لان تحقيق المستعار منه
غير موجودة في المستعار له بل شبيها لها ومناسبتها لكان [illegible] انتهى وههنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها في اطلاق الحقيقة والمجاز لغة تطلق الحقيقة في اللغة على الخالص وحقيقة الايمان خالصه
ومحضه وعلى الثابت والمثبت وفي القاموس الحقيقة ضد المجاز وفي المجمع حقيقة الشيء كنهه وفلان
حامي الحقيقة اذا حمى ما يجب عليه حمايته وعند المنطقيين حقيقة الشيء ماهيته واما المجاز ففي
الطريق والمسلك واجازه اذا امضاه وانفذه واجاز المكان قطعه كذا في المجمع وقال بعضهم
المجاز مصدر بمعنى الجواز اي الانتقال يقال جاز المكان اذا تعداه وانتقل عنه او اسم للمكان الانتقال
وثانيها الحقيقة مشتقة من الحق وهو الثابت لانه نقيض الباطل المعدوم كما في الحاصل او من
حقه اذا اثبته وانتقل عنه او اسم للمكان الانتقال وثالثها حق ذلك الامر اذا ثبت فالحقيقة
هي المثبتة ثم نقلت الى الكلمة المستعملة فيما وضعت له والتاء فيها على الاول والثاني
للتانيث وعلى الثالث للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث في
فعيل بمعنى مفعول وقال السكاكي التاء للتانيث في الوجهين الاخيرين واستبعده بعضهم
بل هو بهم لما نص عليه الجمهور وهو من اهل اللغة من ان التاء في الوجه الثالث للنقل من الوصفية
الا الى الوصفية الى الاسمية الصرفة فلذا الايقان شاة اكيد ولا نطيحة وعلى هذا اطرد [illegible]
وثالثها انه على الوزن قد يكون للفاعل كالعليم وللمفعول كالجريح فالحقيقة ان كانت
بمعنى الفاعل فالتاء [illegible] او المفعول فالمثبتة ورابعها في تذكرها في صار الاذهان اما
لفظ المجاز مفعل وهو مأخوذ من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت محل كذا بين

المكان

المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني مرجح الى الاول لان الممكن يقبل التردد
بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل من العدم الى الوجود وبالعكس وقد اشار اليه الامام
الرازي اما القرافي فلاحظ كل اسمها وتقديرها مخاصمه بين الاصوليين والمنطقيين
في وقوع الحقيقة العرفية الحق عندي وقوعها وتحققها وفاقا للمحققين وعليه جرى
الحاصل والتحصيل والبديعة والعمدة والتهذيب والنهاية والمنية والفائق والمعالم
والمنتخب والمنهاج والتحقيق والوسيلة ومختصر المنتهى ومن المنطقيين القطب الرازي
في المحاكمات والقزويني في الرسالة وانعقاتانا في تهذيب المنطق [illegible] في سائر
كتب الاصولية كالبحر والمختلف والمنطقية كالشفاء والمطالع وانكره شرذمة من الناس
مستندين الى انه ان كان لمناسبة فهو مندرج في الحقيقة والمجاز ضرورة ان المنقول حقيقة
عند الناقل مجاز عند غيره والا فهو داخل في المشترك واختاره بعض علماء الراي الحقيقة
واقتضاه ظاهر الغزالي في المنخول وحكي عن الحاجبي وهو في المختصر تلك العشرة ولعله
جرى على طريقة القوم وان لم يذهب الى ذلك وبالجملة فالانكار مكابرة ومحض عناد
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية وتحققها وما
عليه سبها الاجماع المحصل والمنقول ومن خلاف كثير المبادرة للذهن في كثير من الالفاظ
بنقل ائمة اللغة ذلك والقطع بان ها هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان كالسماء
والارض والاسد والذئب والمهيع و[illegible] وبعضها وضعت لها واستعملت
فيها بعد وضعها فهو معنى الحقيقة اللغوية واحتج الجمهور بان هنا الفاظا مستعملة
فان كانت حقايق فقد حصل الغرض وان كانت مجازات وكل مجاز فهو مسبوق بالحقيقة
وضعف الحاصل [illegible] بان المجاز يجب ان يكون مسبوقا بالوضع لا بالحقيقة فلا دور
ضد [illegible] في المختلف بان المثل [illegible] والحق ان المجاز يتوقف على الوضع والاستعمال
وثانيها لا ريب عندي في امكان الحقيقة العرفية وعليه الاجماع تحصيلا ونقلا
ووقوعها فان المعاني منها ما هو مستغن عن اللفظ لا يحتاج [illegible] ومنها ما لم يكن يعبر عنه
باللفظ اصلا باعتبار انها امر محدث بعد وضع اللغة كبعض اسماء الالات [illegible] وقد
رأينا ذلك كثيرا فان في الناس من يسمي ابنه [illegible] والاخر [illegible]

ولا اختصوص الحيض ذلك وهذه الالفاظ لم تذكر في اللغة اصلا وهذا القسم منه ما هو منقول
اليه الحق عنده ان كلا من التبادر والاستقراء علامات تثبت بها الحقيقة وفاق المشهور
بعلية الامام الرازي في المنتخب وقيل انها علامة واحدة للحقيقة من ان الحقيقة تثبت
بالاستقراء باعتبار التبادر فيكون المجموع ملحوظا في تحقق الحقيقة ورابعها الحق عندي ان
الاعلام حقايق في معانيها لاندراجها تحت تعريف الحقيقة وفاقا للجمهور وخالف الرازي في
محصوله والآمدي في احكامه وسيف الدين الابهري في منتهاه في ذلك مصرحين على انها لا حقايق
ولا مجازات محتجين على ذلك بان المجاز بالوضع وضع الشرع واللغة والعرف وهي خارجة
عن ذلك وفيه انها لم تكن مجازات اتفاقا ولو كانت لا حقايق ولا مجازات لما [illegible]
لكانت موضوعة بدون استعمال كما هو شان الواسطة بين الحقيقة والمجاز والمعروض
خلاف ذلك وقال بعض مشايخنا المعاصرين هي حقايق لكنها موضوعة بالوضع الشخصي ثم قال
في مقام آخر انها حقايق عرفية وخامسها في تعريف الحقيقة العرفية والعلم في تعريفها طرق
والصول [illegible] وفاقا للمتن واستظهرناه في المختلف انها اللفظ التي انتقلت عن
موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم
من اهل علم او صناعة واما الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة
وهذا التعريف يختص بها دون ما تعريف آخر يشتملها وغيرها وهو تعريف المنقول لانها قسم منه
ولهم في تعريفه خلاف نقل الحلبي في جامع الدقايق المنقول هو الذي وضع لاحد المعنيين
ثم نقل الى الثاني لا لاشتراكهما في بعض الامور او لمناسبة اخرى بينهما فانه لا يسمى اللفظ
حينئذ منقولا الا ان غلب استعماله في المنقول اليه حقيقة بالنسبة الى المنقول عنه
ومجازا بالنسبة الى المنقول وقد ذكرنا في ضياء الاذهان انه اللفظ المستعمل في الثاني
لمناسبة بينه وبين الاول بحيث اذ تهجر منه المعنى الاول وهذا التعريف هو حاصل
القسطاس مع التجريد والالواح وهو اخص من الذي قبله لاخذ الهجران قيدا دون الاول
وقال الامام الرازي في المنتخب اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى اولا ثم نقل الى الثاني
فاما ان يكون النقل لا لمناسبة وهو المرتجل او لمناسبة وكانت دلالته على الثاني
اقوى فهو المنقول واعترضه القرافي بان النحاة مجمعون على ان المرتجل هو ما لم يسبق بوضع

كالشعر المرتجل لا يسبق بفكر واجبنا عنه في المنار بان المرتجل في اصطلاح [illegible] غيره باصطلاح
النحويين لانهم اختلفوا ان يكون له معنى اولا ولا كذلك النحويون الا انهم نقلوا العلم الى منقول
وهو ما سبق به [illegible] ومرتجل وهو ما لم يكن منقولا عن معنى آخر والمرتجل المنطقي ما كان له معنى
اولا واستعمل في الثاني لا لمناسبة فيقع هجر المعنى الحقيقي المنقول من القسم [illegible] الى العلم
وحينئذ فلا وجه للمعارضة باصطلاح آخر وفي الناس من لم يعتبر المناسبة بين المنقول والمنقول
اليه كالكاتبي في الرسالة الا انه اعتبر الاشتهار في الثاني وعلى هذا فيكون المرتجل داخلا تحت
المنقول لعدم اعتبار المناسبة في حده ومن ههنا قال بعضهم ان المستفاد من كتب المنطق ان
النقل سواء كان لمناسبة اولا ينقسم الى شرعي وعرفي ويدخل المرتجل تحت المنقول ولكن [illegible] هذا
هو السبب في عدم بيان بعض المنطقيين له وقال صاحب القسطاس بجعله منقولا لفظا
وفي المقام تنبيهات غير هذه ذكرناها في المنار فلا تحفظ وتفكر لنا وجوه الاول وجود
القدرة عليها والخلق الداعي عليها كما بيناه انها [illegible] الحدث الاضطرار لنا بالاحتياج الى
التعبير عن معان لم تكن لها الفاظ في اللغة وبه تمسك العلامة في النهاية الثاني التبادر الى
الذهن الذي هو من خصائص الحقيقة والاديب في [illegible] درك من الحقيق الى الذهن
عند اطلاقها فانه اذا قال رأيت دابة يتبادر ذوات القوائم الاربعة وبه احتج الفخر الرازي في
المنتخب وفيه كلام الثالث الاستقراء فانه من استقراء العرف العام وجد ان لفظ
الغائط للفضلة وقد كان للمنخفض من الارض وكذا الدابة وقد كان لما يدب وكذا من استقراء
العرف الخاص كالرفع والنصب والفعل والفاعل لاهل النحو والكناية والاستعارة
لاهل البيان والموضوع والمحمول لاهل المنطق والجوهر والكون لاهل الكلام ونحوها
المحقق في المعارج متدبر خاصة بين الاصوليين في تعريف الحقيقة الشرعية والعلامة
في التهذيب قال انها اللفظ الذي نقله الشارع من موضعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا
اطلقه الشارع فهم منه على اصطلاحه المنقول وفي النهاية انها اللفظ المستعمل فيما
وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وعندي انه اجود تعريف لها لانطباقه على
محل النزاع عندي كما سبق وفي المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك

اللفظ لذات المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا كالوالمنية وتعريف النهاية والمحصول
شاملا لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا وللالفاظ التي وضعها
اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها الشارع والقسم الاول خارج عن تعريف التهذيب
انتهى وحكى التعميم ايضا عن احكام الامدي ففي المحصول هي اللفظة المستفاد وضعها للمعنى
من الشرع وفي المنهاج هي ما استفيد وضعها للمعنى بالشرع وفي شرح المنهاج العبري انها
الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع وهذه الحدود كلها جارية على التعميم المتقدم المذكورين
بها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان النزاع الاتي في ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو
فيما وضعه الشارع من الالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان غير المعاني التي وضعها الشارع لا فيما
كالمقتضاه تعريف التهذيب لانها لما لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا كان اطلاق عبارة النهاية و
المحصول والمنهاج وغيرها وبعضهم صرح في الام وسياتي فيما ثانيها تنقسم الحقيقة الشرعية الى
دينية وظاهر الحدود المذكورة الشمول للقسمين المصنف والمحقق الشريف على ان تعريف
النهاية والمحصول الظاهر للدينية لا لمطلق الحقيقة الشرعية وهو عجيب منهما فان كلاميهما
فان كلا منهما صريح في التعميم فالاقتصار على الدينية يحتاج الى دليل ثالثها ان بعضهم يسمي
الالفاظ التي وضعها الشارع حقائق شرعية ومنهم من يسميها اسماء شرعية والحق
عندي الاول وفي المختصر تصويبنا الثاني ويمكن الجمع بينهما بان الاول وان كان عاما
الا ان المراد به الاسم الشرعي لان الاستقراء دل على عدم الحرف الشرعي والفعل الشرعي
رابعها في بيان الفرق بين الحقيقة بالشرعية والدينية اللفظ الذي وضعه الشارع ان جرى
على الفعل كالصلاة والزكاة سمي حقيقة شرعية وان جرى على الفاعل كالمؤمن والكافر و
الفاسق سمي حقيقة دينية والمعتزلة سموا هذا النوع من الاسم دينيا فرقا بينه وبين ما
يجري على الفعل والى هذا اشار الغزالي في المنخول قائلا سمت المعتزلة الاسماء اللغوية
والدينية الشرعية الى اخر كلامه فلاحظ فنقول بين الاصوليين في امكان الحقيقة
الشرعية الحق عندي الحقيقة الشرعية بل لا ينبغي ان يرتاب ويختلج الشك في قلب
احد اصلا وعلى هذا محققو الاصوليين ورد الت في ... رجحان الاول الا الاتفاق
تحصيلا ونقلا في النهاية والمنية وشرح الخراساني على العالم وشرح الشيباني على المنهاج

الث في العالم بالقدرة عليهما وبتقرير الدواعي اليها وحكى الحاجب ان قوما نفوا امكانهما ان بين اللفظ
واحتجوا عليه بان ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره والجواب انه لو تم
هذا لاقتضى عدم امكان الحقيقة العرفية مع انهم يقولون بامكانها ووقوعها والله العالم
بحقائق الاحوال بين الاصوليين في وقوع الحقيقة الشرعية هذه المسألة من
تحصيل مسائل الاصول اعظمها وانفعها فائدة واهمها من مطارح الانظار ومقاصد الاحكام
وكم من زلت لتصحيحها اقدام وطاشت للتحول فيها سهام الحق عندي ثبوت الحقيقة الشرعية
ووقوعها مطلقا وفاقا للمشهور وعليه امام الحاصل والتحصيل والذريعة والعدة والمعارج و
التهذيب والنهاية والمنية والمنهاج والمحصول والحاجبان في المختصر وشرحه والمحقق والوسيلة
والزبدة والشيرازي والعبري والحنجي وبه قالت المعتزلة والفقهاء والخوارج وجماعة
من الاشاعرة ونقله المحقق عن عامة المتاخرين من الشيعة وبالتثبت في الجملة قال جماعة من
المتاخرين الامامية منهم السيد نور الدين الجامي والسيد صدر الدين شارح الوافية و
الفاضل البهبهاني في الفوائد الحائرية وشيخنا المعاصر في غاية المأمول ثم اختلفوا فقال
قوم انها وضعت مبتداة بالوضع بل هي حقيقية لانها كانت في اللغة لمعنى ثم نقلها الشارع حتى
تكون مجازات لغوية وحكى هذا عن المعتزلة ويرده ما حكاه عنهم القرافي في شرح المنتخب من
انهم قالوا الصلاة والصوم والحج وسائر الالفاظ الشرعية نقلها الشارع عن مسمياتها
اللغوية الى هذه المفهومات الشرعية وقال الاخرون وضعت مسبوقة بمعان لغوية بل
لغوية بل ذلك شرط لما حتى تكون حقائق شرعية مجازات لغوية وعليه الحاصل والتحصيل
والمنهاج والعبري والحنجي واختاره في المنية واقتضاه تعريف التهذيب ونقله القرافي
عن المعتزلة والمشهور عدم الاستثناء لا يبقى من ذلك بل هي تابعة لكل واحد من
الامرين وعليه المرتضى والشيخ الطوسي والمحقق والعلامة في النهاية وهو الحق عندنا و
حكي عن المحصول والاحكام للامدي ثم اختلف القائلون باشتراط سبق المعنى اللغوي
سابقا على الوضع الشرعي باشتراط المناسبة وعدمها فبالاول قال بعض وبالثاني
قال اخرون كالعلامة في النهاية والتحقيق فيه المحقق على التوزيع انتهى وانكر الوقوع مطلقا
طوائف من الاشعرية وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني الدينية مطلقا ولا في الشرعية التي

وبعضهم في المعاني والبعض في المختلف وفصل اقوام اختلفوا فمنهم من قال بعدمهما في الشرعية الفرعية
وفي جميع الدينيات الا الايمان فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي وهو تصديق القلب وان
اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر وحكاه الحاجبي عن جميع وقيل
لم توجد الى زمن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما تحقق لدى ما قبلهما وعليه اكثر الفاضلين لبعضهما
بدائي في بدايته وقيل بوقوعهما في جميع زمان الائمة عليهم السلام وتوقف الآمدي في الوقوع وعدمه واليه
ذهب في المنار وحكي عن الآمدي انه قال في الاحكام بعدما اورد ادلة المثبت والنافي للحقيقة
الشرعية وزيفها واذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين فالحق عندي في ذلك هو امكان
كل واحد من المذهبين واما الترجيح الواحد منها فعسى ان يكون عندي غير الحقيقة انتهى و
هاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان النزاع في الحقيقة الشرعية الفرعية
والدينية وفاقا للمشهور وقيل ان النزاع في الحقيقة الشرعية الفرعية والفرق بينهما
قد اشرنا اليه آنفا وبعبارة اخرى الشرعية هي التي جرت على الافعال كالصلوة والصوم
والحج والدينية هي التي جرت على اسماء الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر لكن الفرعية
في المشهور تدل على معنى اسماء الافعال كالصلوة والزكوة تسمى شرعية والذات كالمؤمن
والفاسق دينية انتهى وثانيها الحق عندي ان النزاع بين القوم في ثبوتها قبل زمن
الصادقين عليهما السلام وبعدهما وفاقا للمشهور بل في الناس من ادعى ثبوتها في زمن
الصادقين ومن بعدهما قطعا وجعل محل النزاع في ثبوتها قبلهما وثالثها الحق عندي
ان النزاع في العبادات والمعاملات وفاقا للمشهور ومنهم من جعله في العبادات دون
المعاملات ورابعها ان في الناس من قال ليس النزاع في جميع العبادات فان الصوم والصلوة
والحج والزكوة لا خلاف في كونها حقايق شرعية وانما الخلاف في الفاظ خاصة من الشارع
عبر عنها كالسنة والكراهة والفرض والطهارة والنجاسة ونحوها والحق عندي ان
النزاع في الاعم وفاقا للمشهور وخامسها ان في الناس من قال لا نزاع في ان جملة من
الالفاظ ثبت انها حقايق شرعية لكن النزاع في تعيين ثبوتها ونقلها فمنهم من جعل
ابتداء نقلها من زمان تشايع حتى هجر الاول ومنهم من جعل انتقالها ابتداء وجعلها لهم في
تحديد اي الحق عندي ان النزاع في اصل الثبوت وفاقا للمشهور ولا ينافي هذا ان يكون نزاع

اخر

اخر وسادسها اختلف القائلون بالوقوع والمنكرون له في كيفية استعمال الشارع لها
فقالت الفقهاء هذه الالفاظ المعهودة تركها الشارع في معانيها اللغوية لم تزاد
عليها شيئا ثم نقلها فتكون مغيرة عندهم وقالت المعتزلة قد اخرج الشارع هذه
الالفاظ بالكلية عن مسماها اللغوي بخلاف قول الفقهاء ولم يبق الالفاظ مشاركة المعاني
الاصلية كما نقله المعتزلة بل استعملها مجازات في المفهومات الشرعية من باب التعبير بالجزء
عن الكل في الصلوة لان الصلوة جزؤها الدعاء وهو معنى الفاتحة وفي الصوم لان مطلق
الصوم جزء من الصوم المخصوص وكذلك في الحج اذ القصد جزء المفهوم الشرعي وكذلك في
الزكوة اذا وضعت لزيادة الصفات المرعية واختلفت كلمة المنقول عن القاضي فنقل الغزالي
في المنخول والعلامة في النهاية وابو اسحق الاسفرايني في شرح المختصر ان القاضي ذهب الى
انما استعمل الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم والصلوة والايمان والكفر لم يخرج بذلك
عن وضعهم الحقيقي بل هو مقرر على حقايق اللغات لم تنقل الى غيرها ولم يزد في معناها
شيئا واعترض عليه بان اسم الصلوة ليشمل السجود والركوع معنى شرعا وقال الخنجي ان
مذهب القاضي هو ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي قال العبري وبين
الكلامين فرق بعيد وقال القرافي في شرح المنتخب قال القاضي ابو بكر الباقلاني
الشرع لم يستعملها الا في الحقايق اللغوية فاستعمل لفظ الصلوة مثلا في الدعاء
ثم نصب الشرع ادلة اخرى على ان الدعاء لا يقبل الا مع ركوع وسجود وقيام وقعود وساير
الشروط والاركان الثابتة في الشرع وكذلك قوله في الصوم والحج وسائر الالفاظ
الشرعية فتحقق وسايرها في كتب المذاهب في المسئلة قاصرا العضدي وحكي عن المحصول
والاحكام ما ان في هذه المسئلة قولين كونها مجازية كما هو عند قولي القاضي او
حقايق كما هو مذهب المعتزلة واقتصر منهم القرافي والقزويني والتفتازاني على التثليث
قائلين بان الالفاظ في الشرع مستعملة في معان فتلك المعاني اما ان تكون حقايقها
اللغوية بعينها اولا والا فليس لحقيقتها اللغوية اما ان تكون تلك الالفاظ منقولة اليها
لمناسبة اولا لمناسبة فهذه ثلثة اقسام كل قسم منها مذهب لطائفة وعلى هذا جرى الحاصل
والتحصيل والوسيلة اما الحاجبي وشرحه فالذي عندهم انفاق عليه مشي وقال في

ونزاع

في الاشارة الى جملة من الالفاظ التي استعملها الشارع باعتبار اشتهارها وعدم اشتهارها
في اول زمن الشارع وزمن الائمة عليهم السلام اعلم ان من الالفاظ ما كانت الامة محتاجة
لمعرفة معانيها من صدر الاسلام الى يومنا هذا لكونهم مكلفين بها في كل يوم او كل اسبوع
او كل شهر او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود وغسل الجنابة والحرم والصوم واشباههما
وهي التي لا يبعد اشتهارها في بدو زمان الشارع بحيث لا تحتاج الى القرينة فضلا عن زمان الائمة
المعصومين عليهم السلام ومنها ما استعملها الشارع في غير معانيها اللغوية قليلة الدوران على
السنة اهل زمانه لندرة الاحتياج اليها كالخلع والايلاء وما شاكلهما ولكن التي يعين لحصول
عنها فاشتهرت في قريب من المائة من الهجرة وهذه ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في
معان شاملة للمعاني التي تشاعت بين المتشرعة وغيرها ولا يظهر ان الائمة عليهم السلام
استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها معان عرفية عندهم واستعملوها في معانيها العامة
وان تقصد منها فردا خاصا لكونه متضمنا العام وهذا لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة عليهم
السلام مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح والحرام و
وكالواجب الشامل للمعنى المصطلح والمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما
يجب الاجتناب عنه في الصلوة وما يستحب واشباهها فتقصر وما سمعنا في ذكر جمل من
كلام شيخنا الفاضل المجتهد البهبهاني في الفوائد الحائرية فانه اطال الله عمره وبقى فيوضه
قال بعد ان ذكر كلاما طويلا على حجية عرف الشرع واصطلاحه مع الترادف فاذا كان عرفنا
عرف المتشرعة مثل الصلوة والصوم فالنزاع فيه هو النزاع المشهور في ان الحقيقة
الشرعية ثابتة ام لا فمنهم من اثبتها مطلقا ومنهم من ادعى الثبوت في زمان الصادقين
عليهما السلام ومن بعدهما قطعا وان حالهما حال المتشرعة في ذلك وربما يحكى عنه الخلاف
فيه ذلك ومنهم من ادعى التفصيل بالنسبة الى الالفاظ حتى انه يتامل في مثل السنة و
الكراهة والنجاسة والطهارة في جميع زمان الائمة عليهم السلام مطلقا والمعروف من
الفقهاء الثبوت مطلقا ان الشارع نقل الالفاظ من اول الامر [illegible] معانيها بالترديد
بالقرائن ويظهر علينا ذلك بالاستقراء وربما احتمل بعضهم انه استعمل من اول الامر
مجازا الا انه اشتهر في زمانه فيحصل الاشكال في المراد والمنقول منه دليل المذهبين

في غاية

في غاية الفساد والمحقق من الثبوت هو الاستقراء ودعوى الظاهر من كلام الحاجبي نفي الثبوت في
[illegible] العموم والانقياد من [illegible] الحادثات كما سيشير اليه عبارة بعضهم والمحقق
الثبوت في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما بشهادة الاستقراء وهو الظاهر
وان النزاع في ذلك كلام لغو ووقع في زمانهما او ما قاربه فنبيل على التحقق فيه بل الظاهر التحقق
في مثل الصلوة والصوم في زمان الرسول ايضا بل لا يبعد ذلك بالقياس الى ما قبل زمانه
لان الامم السابقة كان لهم صلوة وصوم وزكوة وحج فتأمل نعم بالنسبة الى مثل السنة
ربما يبقى التأمل في زمانهما ايضا انتهى كلامه ودام ظله الحق عندي ان النزاع بين القوم
معنوي وفاقا للمشهور بل لا يمكن ان يكون غيره وحكي عن جمال الدين الجرجاني انه قال
يمكن ان يكون النزاع لفظيا وما عرف مستندها قال بعضهم بعد كلام له نظيره والمحصل من
كلامهم ان الحقائق الشرعية حقيقة بلا خلاف وانما الاختلاف في انها هل كانت في
الابتداء [illegible] حقيقة هذا البحث قليل الجدوى كما لا يخفى الا انه يحمل الحقيقة الشرعية
على ما بعد الشارع او لا كما يفهم من كلام بعضهم وثانيهما ما حكي عن جمال الدين
الجرجاني من انه قال محل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية
هل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات او لا لكنا نقطع بها فتكون [illegible]
المعاني على سبيل الاختراع عن الشارع كالمرتجل واستعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية
بقرينة من غير وضع منه فيها فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني حقيقة عرفية حتى اذا
وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى انها تحمل
عليها ان قلنا انها منقولات او موضوعات منه تحمل على الشرعي لان الشارع يتكلم
باصطلاحه وان قلنا انها مجازات تحمل على المعنى اللغوي لان شأن المجاز ذلك واما في
استعمال اهل الشرع فتحمل على الشرعي بالاتفاق على المختار وهذه المسئلة لابد من
تمهيد مقدمة وهو ان التحقيق ان نقول لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع
اراد بها امورا لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي ارادها الشارع تشتمل
على الامور اللغوية حصل الاشكال في ان الشارع هل اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية فاصله

او لم يلتبس المعنى اللغوى البتة فنقول ان اوجبنا فى الالفاظ الشرعية استعمال القرائن اللغوية
وجب اعتبار احد الامرين الاولين لئلا يكون العرف الشرعى خارجا عن قانون اللغة بل استعمال الحقيقة
ان اعتبرنا الثانى او المجاز ان اعتبرنا الاول والا فلا لكن الحاكم الله تعالى بكون القرآن عربيا وهو
مشحون منها وجب اعتبار احد الامرين الاولين فهذا التحقيق محل النزاع لكن انى لنا به ودون المقدمات
تنبيهات غير هذا اذ ركنا ها ان الشارع اتى بمعان لم يضع اهل اللغة لها الفاظا لعدم وقوفهم
عليها فيحتاج الى تعريفها للمكلفين فلابد من وضع الفاظ لها كالحوادث والادوات الحادثة
ومن ذلك الايمان فانه فى اللغة التصديق وفى الشرع فعل الواجبات والصلوة فانها فى اللغة
الدعاء وفى الشرع الاركان المخصوصة مع الاذكار المخصوصة والصوم فانه فى اللغة لمطلق الامساك
وفى الشرع هو الامساك عن اشياء مخصوصة فى وقت مخصوص وكذا الحج فانه لمطلق القصد وغيرها
وفيه انه يعرفها لهم على سبيل المجاز بنصب القرائن الثانى ما روى عن النبى ص انه قال الصحابة
وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانى ثم استعملها فيها وما نصب قرينة اصلا وفيه اما انه خبر
مجهول الحال والجواب انه معضود بالشهرة الثالث ما رواه احمد بن عبد السلام البحرانى بحذف
الاسناد عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت الغايب هل يصلى عليه قال لا ثم
قيل له ان النبى ص صلى على النجاشى وهو غايب فقال عليه السلام لم يصل عليه بل دعى له
فيفهم من هذا ان الصلوة لها معنى شرعى نفاه عليه السلام وما روى عنه عليه السلام
انه سئل عن الحايض هل تطهر قال لا تطهر بل ستنقى فدل على ان الطهارة معنى شرعى
نفى عليه السلام واثبت المعنى اللغوى وهو النظافة وفيه جهالة الواسطة الا انه احسن حالا
لا من صاحب القاموس مع انهم يعتمدون على نقله الرابع جعل الالفاظ اشتهرت معانيها
الشرعية فى زمانهم عليهم السلام مع ان تلك الالفاظ كانت متداولة فى العرف كثيرا فلو
كان المراد عليها الغريبة لما اشتهرت كما وقع فى زمان المتوكل فانه نذر فى مرضه ان يتصدق
فى شئ من ماله فلما برء سئل الفقهاء عن معنى كثير وحده فتحيروا حين تحديده فبعث الى الامام
محمد الجواد عليه السلام يسئل عن ذلك فقال عليه السلام حد الكثير ثمانون لان الله تعالى
قال فى كتابه لقد نصركم الله تعالى فى مواطن كثيرة وهى ثمانون موطنا فلو لم يكن الكثير معنى شرعى
لما تحير الفقهاء عن معناه بل فسروه بمعناه العرفى المشتهر بينهم الخامس ما نقل بعض شارحى الكافى

من الاجماع

من الاجماع عن شرح سيف المهدى على الالفية السادس الاستقراء وبه تمسك العضدى
واعترض عليه الفاضل البهبهانى فى الفوايد الحايرية قدس سره فى لمه فاعلمه وبه احتج الفاضل
الخاص فى غاية المامول وهو فى الحقيقة يرجع الى الاستقراء الثامن تكرر الاطلاق فى كلام الشارع
بلا قرينة كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اقم الصلوة لدلوك الشمس
قالوا لم نك من المصلين الذين هم فى صلوتهم خاشعون وامثال ذلك بالنسبة الى غير ذلك
وعدم لزوم القرينة من علامات الحقيقة وبه تمسك فى الوسيلة التاسع التسامع بين
النبى ص وبين اصحابه اطلاق هذه الاسامى على تلك المعانى كتسامع سائر الاصطلاحات
بين اربابها وبه تمسك فى الوسيلة ايضا وفيه انه لا يدفع المجاز العاشر الغلبة وهى ان الغالب
فى المعانى المستحدثة التى يحتاج الى التعريف عنها كثيرا ان يوضع لها الفاظ كما فى اصطلاحات
العلماء واسماء الكتب والمركبات والملبوسات المستحدثة واعلام الاولاد والعبارة وغير
ذلك والمطلوب المظنون يلحق بالاعم الاغلب الحادى عشر العادة فانا نجد انفسنا اذا
خاطبنا احد بلفظ واراد به غير معناه المعروف مرتين او ثلث مع نصب القرينة الصارفة
ثم اطلق ذلك اللفظ لا نفهم غير المعنى الجديد ولا يتبادر لنا سواه فكيف وهذه الالفاظ
المتداولة بين الامة المحتاجة الى معرفة معانيها من صدر الاسلام الى عصرنا هذا مع انها
لا زالت تكرر فى لسان الشارع فلسانهم كل سنة بل كل شهر بل كل اسبوع بل فى كل جمعة بل فى
كل يوم بل فى كل ساعة لا تفهم الامة تلك المعانى بلا قرينة فنقول الثانى عشر انا نقطع بان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والصيام الامساك المخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها
الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة فتكون حقايق وليست لغوية فكانت حقايق
شرعية وعليه اعتمد كثير من المتاخرين واعترض عليه بوجوه الاول ان التبادر فى كلام الشارع
ممنوع وفى كلام اهل الشرع غير مفيد واجاب عنه فى الوسيلة بان النبى ص اذا بين معنى لم
يعرفه اهل اللغة واطلق عليه اسما مثل هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتكرر فيه
اطلاق ذلك اللفظ عليه واذا قال الوضوء كذا يتبادر منه ذلك المعنى البين وانكاره
مكابرة وفيه كلام الثانى انها باقية على معانيها اللغوية والزيادات شروط لكونها معتبرة

صلوة

شرعا لما كانت حقايق لغويه والجواب عنه اما اولا فلان المعنى اللغوي قد لا يبقى كما في
الاخرس المنفرد وليس هناك دعاء ولا اتباع وفيه ان الدعاء النفسي قد يتحقق فيه ومن هنا
قال القرافي في شرح المنتخب والصحيح ان الكلام مشترك بين النفسي واللساني فيكون اطلاق
الدعاء على الكلام النفساني حقيقة لانه احد انواع الكلام والاخرس يدعو في نفسه انتهى
واما ثانيا فلان معانيها باعتبار شرطية الزيادات لم يعرفها اهل اللغة وهذه المعاني تتبادر
فليست حقيقة لغويه بل حقيقة شرعيه وفيه نظر من وجهين احدهما انا نمنع ان السبق
الى الفهم من علامات الحقيقة بل هو عدم سبق الغير كما صرح به المصنف وشرح فلا يتم المطلوب
والجواب عنه انه هنا مما لا خلاف فيه اتفاق الادباء وايمة الاصول من ان السبق الى
الفهم من علايم الحقيقة بل ادعى كثير من الصدور انه اقوى اماراتها على ان السبق الى الفهم
يلزمه عدم سبق الغير بالسبق الى الفهم يبطل احتمال كونها سبقت على حقايقها اللغوية
بعض شرحناه في المختلف وثانيهما ان المجاز قد يشتهر بحيث يساوي احتمال ارادته
من اللفظ ارادة الحقيقة حتى انه يشتهر بحيث يتبادر الى الفهم عند الاطلاق والجواب انه ان بلغ
حد التبادر فلا يكون صيغ مجازا ويتم المطلوب وان كان يتوقع بلا تبادر فهو مجاز هذا مع
ان المجاز وان بلغ ما بلغ من الشهرة فانه لا بد من انتفائه بالقرينة وهذه تتبادر بلا قرينة
وهو معنى الحقيقة وقد شرحناه في المختلف فتدبر الثالث من الاعتراضات الواردة
على اصل الحجة انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعيه بل يجوز كونها
مجازات وفيه اما اولا فلان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو
كانت مجازات لغويه لما فهمت الا بالقرينة وقد مر في العالم ثم انه ان السبق الى الفهم
بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة واما ثانيا فلانك ان اردت استعمال الشارع لها
فهو المدعى وان اردت استعمال اهل اللغة لها كذلك فلا نسلم لعدم علمهم بها لانها معان حدثت
ولم يكن اهل اللغة يعرفونها والجواب ان المراد بالاستعمال هو استعمال الشارع لها ومع ذلك
فلا يثبت ما ادعيتم اذ الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقد شرحناه في المختلف بان
ظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه انه يتم اذا لم يعلم ان اللفظ حقيقة كيف وقد علم انه حقيقة
لغويه فتدبر واحتج بعض المتاخرين على الاثبات بان التبادر معلوم قطعا لكل احد

دلونه

وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقه والا لم تثبت الحقايق اللغوية والعرفية وفيه
اما اولا فلان التبادر انما يثبت في لسان المتشرعة واما كونه في لسان الشرع فهو محل الكلام و
قولك كونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم مسلم ولكن كيف يثبت ان ذلك الوضع هو وضع
الشرع لجواز ان يكون ذلك بوضع المتشرعة لانهم على ارادة في هذه الالفاظ المخصوصة التي
استعمل عليها القرآن وربانه لم يعلم ان المتشرعة وضعها في هذه الالفاظ المخصوصة وفيه اشكال
واما ثانيا فلانه لا خفى اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت بعد التنزيل وتسليم
كونها حقايق فانا نراها من غير قرينة انما تكون بعد تفهم المعنى بالقراين كما في نقل سائر الالفاظ
وبعد الاشتهار فعلم صدوره لجمله على الشرعيه ما علم صدوره قبله مع عدم القرينة الان كما هو
المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة في ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينه حين
الصدور واحتمال وجود القرينة بعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين
صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي واجيب بانا نعلم وجود القرينة
قبل الاشتهار ونستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم تجر عادة الرواة
بنقل القراين وان نقلت في بعض المواضع نادرة مع انا نعلم تحقق القراين لهم في اكثر
من المواضع فلا عبرة لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها منقولة واحتج الحاصل
والتحصيل والتهذيب والنهاية والمنية على كون هذه الالفاظ المتداولة مجازات
بالغويه بانه لو لم تكن مجازات لغويه لما كانت عربية ولو لم تكن عربية لما كان القران
كله عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان هذه الالفاظ موجودة
في القران فتكون جزءا منه فان لم تكن عربية لم تكن كلية القران عربية وبيان بطلان
اللازم قوله تعالى وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله
تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعترض عليه المحقق بوجهين ذكرناها
مع الجواب عنها في المختلف فلاحظه وتفطن واحتج النافون بوجوه الاول الاصل
عدم نقل الشارع تلك الالفاظ من معانيها اللغويه لكونها حقايق يستلزم النقل
المخالف للاصل وبه تمسكنا في المختلف وفيه اما اولا فلان الاصل قد يخالف الدليل وقد
وجد كما ذكرناه واما ثانيا فلان هذا انما يجري في الحقايق الشرعيه المسبوقة بوضع لغوي

اما المتبادرة بالوضع فلا واما ثالثاً فلان مخالفة الاصل من جهة النقل معارضة بمخالفة الاصل
من جهة الحذف فانها اذا لم تكن منقولة تكون مجازات فنطلب الجواب ان المجاز اذا قارن وضع النقل
يكون مقدما عليه لشهرته وكثرته وظهوره فهو اولى بالترجيح منصور من النقل الثاني لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه ليس بعربي لا يكون عربيا كله
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وبه تمسك القاضي والجواب عنه اما اولا فبالمنع من
كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى
اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويز
نوعها واعترض عليه بان هذا انما يتم ان لو كان في المجاز وضع نوعي والمشهور خلافه واما ثانيا
فبالمنع من كون القرآن كله عربيا فان المشكوة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان
معربان والقسطاس رومي والاصل ولا يمنع هذا من تسمية القرآن عربيا لان القرآن يقال
لما غالبه عربي كشعر يذكر فيه الفاظ غير عربية واما ثالثا فالضمير في انا انزلناه للسورة
لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية واما رابعا فالمعنى انه عربي النظم والاسلوب
لا عربي المتن واما خامسا فلا يشترط في كون الكلام عربيا ان تكون كل كلمة منه عربية وههنا
اجوبة غير هذه ذكرنا بعضها في المختلف فلاحظه وقيل الثالث انه لو نقلها الشارع
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها ضرورة انهم مكلفون بما تضمنته اذ الفهم شرط التكليف
والا لكان تكليفا بالايطاق ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالآحاد وهي لا تفيد العلم والمسألة
علمية وبه تمسك القاضي ايضا والجواب عنه اما اولا فلان التواتر دل على النقل في اكثر
الاسماء كذا قيل وفيه اشكال واما ثانيا فلا نسلم ان التفهيم انما يكون بالنقل بل يكون
بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير تصريح بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه
بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ واما ثالثا فمن وقوع التكليف بتلك المعاني يستلزم
تفهيمها لا تفهيم النقل لعدم التكليف به ووقوع الخلاف في النقل لا يستلزم الخلاف
في تلك المعاني كذا قيل واما رابعا فلانه انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم فهمها قبل تفهيمهم لها

وليس

وليس كذلك كذا قيل واما خامسا فلانه نسلم انه يجب العلم والعمل في مسائل اصول الدين و
اما سادسا فلانها مسألة فرعية ويكتفى فيها بالظن واما سابعا فيما قاله بعض المتاخرين من انا
مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا للتكليف انما يقتضي تفهيم
تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان المتعلق على ما اشتهر به التفاسير فانه روي
في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان
تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لمعاني عرف الشرع وفيه كلام واما ثامنا
فالمسألة الاصولية التي علمية عند بعض هي وقوع النقل لا الاحكام المتعلقة بتلك
المعاني المنقول اليها كذا قيل وفي المختلف اجوبة غير هذه فلاحظ وتعقل وهذه
جملة كافية في هذا المقام لذوي الافهام اولي الدقة والبصائر النقادة مع اني لا اظن احدا
فحص عنها كما فحصنا واستخرج من لؤلؤها كما استخرجنا والله اعلم بحقائق الاشياء
بينا العضدي والزبدة وبه قال عكرمة وابن عباس وطائفة من الناس وانكره جماعة من
الناس وعليه الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعي وابن جرير صاحب الجامع وحكاه
فيه كالحاجبي والعضدي عن الاكثر وفي المختلف صرت الى التوقف واقتضاه ظاهر المنية
ومما هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في تعريف المعرب والحق عندي انه لفظ وضعه غير
العرب لمعنى ثم استعمله العرب فيه على ذلك الوضع وبه قال المحقق الشريف وطائفة من
الناس وقال صاحب الجامع المعرب لفظ غير علم استعمله العرب في معنى وضع له في غير لغتهم
والفرق بين التعريفين دخول العلم في الاول وخروجه في الثاني وثانيها الحق عندي ان النزاع
في استعماله على مطلق المعرب اي سواء كان علما او غير علم وفاقا للنهاية والمحصول للرازي والحاجبيين
وذكر صاحب الجامع ان النزاع في المعرب الغير علم وبه قال في الزبدة وادعى في شرح الجامع عدم
التنازع في الاعلام المعربة كابراهيم واسماعيل وثالثها في تعريف اللفظ العربي والحق عندي
وفاقا للشيخ ابي جعفر الطوسي والشيخ شهاب الدين القرافي انه اللفظ الذي وضعه العرب
ولم يسبق بوضعه لمعنى من غيرهم سواء وضعوه لمعنى ما وضعه له او لمعنى غيره ثم ان الالفاظ العجمية
كابراهيم واسماعيل عجمية لان العجم وضعها اولا ثم وضع العرب لها بعد ذلك فيمتاز لا تخرجهما
العجم لا تخرجها عن كونها عجمية وكذا الحال في الصرفها فلذلك هذه الالفاظ المعربة كالصلوة والصوم

والزكوة والحج وغيرها تكون عربية لان العرب انشات وضعها وان كانت معرفة لا تفهمها العرب
وقال قوم الالفاظ العربية هي التي استعملتها العرب في الجملة فيقال الحقايق الشرعية عربية لانها
استعملتها العرب في الجملة ولهذا ضمن الامام قائلا بان الالفاظ انما وضعت لغيرها العرب وهي الحقايق
الشرعية وقال الفخري الجاربردي الالفاظ العربية هي التي افادت بالعربية بحسب عربيتها اللفظ تابعة
لعربية الدلالة وتقوى استعماله القرافي في ان الدلالة في نفسها لا تتصف بكونها عربية ولا
عجمية الا من جهة المعنيين لهما من الالفاظ عربي وعجمي على سبيل المجاز فهي تابعة للالفاظ في وصف
العربية لا ان الالفاظ تابعة لها في ذلك انتهى ملخصا لنا وجه الاول ان هذا الفاظ وفيه انه يجوز
ان يكون هذا مما اتفق فيه اللغتان ولا يلزم من كون الالفاظ موجودة في سائر اللغات ان لا
تكون عربية اذ لا تنافي بين وضع العجم لها وبين وضع العرب لها فتكون عربية لوضع العرب
لها لا لوضع العجم فما امكن اجتماعهما مع الشيء والجواب انه لو كان المراد من هذا الاسماء العربية
لصرفت وقد اتفق النحاة على منع صرفها للعلمية والعجمية الثالث ان القرآن قد اشتمل على
مشكوة وهي هندية المكوة واستبرق فارسية للديباج الغليظ وسجيل وقسطاس رومية للميزان
وطه انها نبطية والجواب عنه ان هذا ونحوه مما اتفق فيه لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون
والتنور كذا في شرح الحاجب الثالث قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه مع قوله
بعثت الى الاحمر والاسود والاجماع الدال على عموم رسالته فانه مبعوث الى اهل كل لسان
واذا كان كذلك فيمكن ان يكون في الكتاب جامعا للغة لتحقق خطابه للكل والجواب
ادبيا انه يدل على ان استعمال القرآن على العرب لا على الوقوع الذي هو محل النزاع
الرابع انه لا استبعاد في وجود ما في الكتاب كوجود الحروف في اوائل السور واجيب عنه
بوجهين احدهما القرافي في شرح المنتخب بعنوان هذه الحروف التي في اوائل السور عربية
لانها من حروف الهجا وحروف الهجا انما وضعت العرب كل حرف منها لمسمى من حروف الكلام
فالحاء اسم لاول حرف حا والميم اسم لثانيه والدال اسم لثالثه وكذلك سائر الحروف وقد
جعلنا مسمى كل اسم في اوله الا الالف لانها ساكنة يتعذر النطق بها فعوضت بالهمزة
واذا كانت موضوعة عند العرب لمسميات مفردة تكون عندهم موضوعة اجرى فاسماء كمية
اما بالسور فكان زيدا اسم للشخص المخصوص في زماننا وهو عرب لان العرب وضعه

للمصدق

للمصدق في لغتها وغيره كلام وقد انتهى كلام الامام الرازي وقد ذكرناه في المختلف فلا حفظ وهو بر
واحتج الثاني من وجهين الاول لو كان المعرب موجودا فاذا قرا ابن المصدق على الله سبحانه
وتعالى انه معرب اسم فاعل والتالي باطل والملازمة ظاهرة والجواب عنه اما اولا فلانا
يجوز اطلاق المعرب عليه لغة تعالى لا يصح الاطلاق عليه شرعيا لان اسمائه تعالى توقيفية
واما ثانيا فلان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كان انواع بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا
عجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي نفى كونه عجميا وقوله تعالى بلسان عربي مبين
وبقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا مبينا والجواب عن احدها غير الاية الاولى ان المعنى من
سياقها الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم بها سلمنا نفي الشيء ثم التنويع فالمعنى العجمي
لا يفهم وعنها فالجواب عنها وعن الايتين الاخيرتين من وجهين احدهما ان الالفاظ العربية
التي اشتمل عليها القرآن الفاظ قليلة فلا يخرج بها القرآن عن كونه عربيا كالقصيدة الفارسية
فانها لا تخرج عن كونها فارسية بسبب الفاظ عربية وكالثور الاسود فانه لا يزول
عنه هذا الاسم بسبب شعرات بيض وغير كلام ان يصدق الفارسية على القصيدة المذكورة
ويصدق الاسود على الثور المفروض ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز فكيف يصح
ان يقال فارسية الى آخره اذ انه اسود الاكثر والثاني ان القرآن اسم للكل وللبعض فلعل
المراد هو البعض واحتج الحاصل على ان القرآن اسم للبعض بوجوه ثلثة منها قوله تعالى في
سورة يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد تلك السورة ومنها ان الحالف على ان لا يقرأ
القرآن يحنث بقراءة آية واحدة منها ومنها انه يصح ان يقال هذا كل القرآن او بعض القرآن
ولولا ان البعض قرآن والا لكان الاول تكريرا والجواب انا لا نسلم ان القرآن اسم للكل و
للبعض فان الاجماع منعقد على وحدة القرآن فلو كان صادقا على البعض من لزم تعدده
وهو خرق الاجماع والوجوه التي ذكرها الحاصل معارضة بانه قال في كل سورة ومعلوم انه
انها بعض القرآن فالشيء لا يكون بعضا من نفسه لكنه اجاب بعض المحققين وفيه
فالاحرج في المنية قائلا بان لفظ القرآن انما كان مشتركا بين البعض والكل لا
يلزم كونه بعضا من نفسه بالمعنى من شيء واحد ولهذا ولنا كلام
في هذا المقام ذكرناه في المختلف وسنشير الى بعض الابحاث في بحث ... القرآن

بما نصل على ما حكاه عنه الجامع ثم قال بالامتناع اذا كان اللفظ مشتركا بين النقيضين دون
الذي لم يكن كذلك يحتج عليه بوجهين احدهما انه يلزم منه التكليف بالا يطاق لو وضع
لفظ مشترك في الشريعة لا يزداد المكلف منه الا استكارته بعدا والجواب عن الاول
انا لم نقل بان الشارع طالب منه الامرين معا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق ثانيهما
وضع لفظ مشترك في الشريعة لا يزداد المكلف منه الا استكارته بعدا والجواب عن الاول
انا لم نقل بان الشارع طالب منه الامرين معا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق والجواب عن
الثاني بانه نقل عنا نستحضرها بسماعه ثم نبحث عن المراد منها حتى يحصل له الاجر
بذلك البحث عنها فتدبر ثم اختلف القايلون بالجواز في وقوعه شرعا والحق عندي
الوقوع وفاقا للمشهور وعليه الرهقي بالحقيقة والعلامة في النهاية والتحصيل والجامع
وشرحه واستقربه الحاصل وقيل بالجواز لكنه غير واقع وهو مذهب احمد ابن اسحق
الشيباني ونسب الميل اليه في المختلف وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان محل الخلاف
على ما نبه عليه شرعا وعلى الاطلاق الخاص وهو سلب النقيضة عن الطرفين وهو المراد
هنا وثانيها لا ريب في ثبوت التواطي في الاسماء الشرعية كالحج مثلا فان دلالته على المراد
من القران والتمتع متساوية لوجود الحقيقة الشامل لها جميعا ونقل عليه التحصيل النهاية
الاجماع وفي الخاص الاتفاق وثالثها الحاصل كما وجد الاسم الشرعي هل وجد الفعل
الشرعي والحرف الشرعي اولا قال في التحصيل وحكى عن المحصل الاقرب انه لم يوجدا اما
اولا فبالاستقراء واما ثانيا فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشيء غير معين
في زمان معين تبعا للمصدر فلا يكون شرعيا بالذات وفي الحاصل الاسماء الشرعية موجودة
والحروف لم توجد والفعل موجود بالتبع غير موجود بالذات لان المصدر ان كان شرعيا
فالفعل كذلك وان كان لغويا فالفعل كذلك انتهى ورابعها الحق عندي وقوع المترادف
شرعا وفاقا للمشهور وبه افتى الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنية والمعارج والمبادي
وغاية البادي والنهاية والتحفة والوسيلة والحاجبيان في المختصر وشرحه والمطارح والزبدة
والجامع وشارحه والمنتخب والمنهاج وشرحه كالعبري والشيرازي والبيضاوي
في المختلف وانكره الاصمعي وثعلب وتلميذه احمد بن فارس وحكاه الجامع عن الامام

الرازي وحكى عن بعض له ان فيه واما الالفاظ المترادفة فالاظهر انها لم توجد لان المترادف
على خلاف الاصل فيقتصر على الحاجة وفي شرحه في المختلف بانه لو صح ما ذكره لوجب
ان لا توجد الاسماء المشتركة الشرعية لان الاشتراك ايضا على خلاف الاصل فهو لم ينكره
في المتن وتضمين المتن لم يتكلم فيما عداه انتهى واشرنا الى هذه المسألة مع دليلها في بحث
وقوع الترادف لغة فلاحظه وخامسها لنا ان القرء للطهر والحيض وهما نقيضان مع وجودهما
في لسان الشرع والوقوع دليل الجواز وفي هذا الدليل رد على من نفى اصل الاشتراك
وعلى من نفى وجود الاشتراك في المتن فضمين لكلام الامام الرازي واجاب عنه القرافي قائلا
بان هذا ليس من المشترك في شيء بل هو موضوع للقدر المشترك وهو اما الجمع لان الدم
يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم من قولهم جاء فلان لقرئه اي لزمانه او
الانتقال والحايض منتقلة من الطهر الى الحيض والطاهر منتقلة من الحيض الى الطهر
وفيه انا لا نسلم ما ذكره سلمناه لكن مادة الاشتقاق لا مدخل لها في اثبات كون اللفظ
مشتركا او متواطيا فتفكر واحتج المحققون لنا في الوقوع بان الصلوة تطلق على
ذات الاركان الفعلية والقولية وعلى صلوة الاخرس المفقودة القراءة وعلى ما لا سجود فيه ولا
ركوع كصلوة الجنايز وهذه ماهيات مختلفة لا جامع لجميعها والاصل في الاطلاق الحقيقة
فتكون لفظ الصلوة مشتركة وبه تمسك الحاصل والجواب عنه اما اولا فلان المتبادر من
لفظ الصلوة عند الاطلاق هو ذات الاركان لا يتبادر كما في الصلوات وفيه انه يستقيم بالنظر
الى صلوة الجنازة واما ثانيا فلانه يحتمل ان يكون حقيقة في الباقي ومجازا فاذا دار الامر بين
الاشتراك والمجاز على ما هو الحق واما ثالثا فلانا لو اتفقنا على الوجوه المخصص بجامع
ابانها فلم لا يجوز وضع الصلوة له وبه اجاب التحصيل واما رابعا فلانه يحتمل ان يكون حقيقة
مشتركا بين هذه الحقايق وغاية ما هنالك انا لا نعلمه وهو لا يدل على عدمه فيلاحظ ذلك
المعنى مهما امكن لانه اولى من الاشتراك المشتمل على مخالفة الاصل وفيه اما اولا فلان الحقيقة
لازمة على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك من جهة انه استعمل في الافراد فيكون مجازا
واما ثانيا فلانه على هذا التقدير لم يثبت مشترك اصلا لان لكل معان متقاربة فيدل عليه اللفظ
ولا يجوز القدر وجودا مشتركا يجمع هذه المعاني فيرجع الى انكار المشترك الموجود في اللغة

والقرآن وقد تقدم انه ثابت واما الثالث فلانه لو ثبت للزم عدم الوثوق بجميع الالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية لجريان هذه الصورة لان الاحتمال جار في اكثرها ان لم يكن جاريا
في جميعها فتأمل واحتج المجوزون بان الالفاظ الموجودة في كلام الشارع قليلة والمعاني
كثيرة فلا تفي الالفاظ بالمعاني فلا بد من وضع اللفظ المشترك مراعاة لهذه الفائدة واجيب
عنها المحقق والحاجبي قائلا انا لانسلم الكثرة المعاني من الالفاظ واحتج من احال
الوقوع بان فائدة اللفظ المشترك صونا للفهم من الخلل والجواب بان اغراض الشارع
لا حد لها ولا حصر فهي مختلفة لكنها بالنظر الى المقامات والاوقات واحوال المخاطبين فكما
يتعلق غرضه بالابانة والايضاح احيانا قد يتعلق بالابهام والاجمال ايضا احيانا واحتج
القائل بالاستحالة مع عدم وقوعه بان فيه تطويلا بلا فائدة ان كان البيان معه ولا يعلم التكليف
ان لم يبين المراد منه فلا فائدة في ذكره والجواب ان الفوائد غير محصورة فانه من جملتها
امتحان المكلف قبل ورود البيان ومنها توطين النفس على جميع الافراد حتى يحصل له الاجر
بتلك النية ومنها كثرة التلاوة ليكون له بكل حرف عشر حسنات ومنها تكثير الخطاب
مع البعد وفيه من مزيد الشرف له ما لا يخفى بحسب منصب صاحبه ومنها الثواب
المترتب على الفحص بسبب ذلك الابهام والاجمال وغير ذلك من الاسباب التي تنال
بها السعادة ويكتسب المكلف بها السيادة والله اعلم بحقائق الاحوال مسألة بين الصيغ
في باب العقود والفسوخ نحو بعت واشتريت وتزوجت واجرت ووهبت وطلقت
وفسخت وامثالها هل نقلها الشارع من الاخبار الى الانشاء او انها بقيت على الاخبار
لكن الشارع استعملها في الانشاءات مجازا الحق عندي النقل وفاقا للمشهور وعليه
التهذيب والنهاية والمنية والتحصيل والتحفة والوسيلة للشيخ البهائي والعبري واستقربه
المحصول واستظهره المحشي في نهج المنهاج وفي الحاصل انه الاشبه ونقله القرافي عن
الجمهور وقيل بعدم النقل وانما استعملها الشارع احيانا في الانشاءات مجازا واليه
صرنا في المختلف وثمرة الخلاف الخفية هي اخص من ثبوت الاحكام وتحصيلها واستحصالها
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الاختلاف بين الناس في ان هذه الالفاظ هل
للاخبار بحسب اللغة وكذا الاختلاف بينهم انها استعملت في لسان الشرع للاخبار ايضا

دايما

دايما الخلاف بينهم هل كان ذلك على سبيل النقل او المجاز ومن المحصل ان هذه الصيغ
للاخبار وفي الشرع ايضا للاخبار وانما النزاع حيث استعملت لاستحداث الاحكام هل
كانت اخبارات ام انشاءات وثانيها في بيان الفرق بين الانشاء والخبر وقد ذكره
القرافي وغيره ان الانشاء معناه ما يحصل وقت التكلم والخبر بعد التكلم ومنعناه
في المختلف بان الطلب انشاء وليس معناه حاصلا وقت التكلم كما صرح به بعضهم ومن
الناس من ادعى ان الانشاء والطلب مثلا ويرد عليه هذا الاشكال وقيل متساويا
بان المشهور ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا واخترنا في سائر كتبنا وقد ذكرنا في المختلف
فروقا ذكرها الامام الرازي او القرافي وهي ثلاثة الاول ان الخبر تابع لمخبره عنه في
زمانه كيف كان ماضيا او حاضرا او مستقبلا والانشاء متبوع لمتعلقه فيترتب بعده
الثاني ان الانشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسببه عقيب آخر حرف منه
آخر حرف الا ان يمنع مانع وليس الخبر سببا ولا متعلقا لمخبره الثالث ان الخبر يقبل التصديق
والتكذيب والانشاء لا يقبلهما فتدبر ان وجه الاول قوله تعالى وذروا البيع فانه يدل
على القدرة على البيع بان نقول بعت فلو لا ان الصيغ نقلت في البيع وحكى المتمسك بعض
المحصل وغيره انه لا بد لعل النقل احتمال ان يكون ذلك الثالث انه لا يستحق الهامية مجازا
الثاني ان الجنبا ويصدق هذه الصيغ المذكورة غير معنا ها الخبري الوضعي لغة فكانت
منقولة الى الانشاء اذ هو حاصل بعد معناها الاصلي فلم يصح بعضهم وانقلنا ومنعناه
في المختلف بمنع التبادر بلا قرينة كما لو باعه فرسا ثم تعتضه الدراهم بعد المعاملة ثم قال
بعد ذلك بلا فصل بعتك الخلاف ما لم يكن الامر كذلك فانه لا تبادر ومنها سوى معناها
الخبري الثالث ان من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منتفيان فتمسك به
في النهاية والجواب انهما انتفيا لكون المراد به الانشاء وعلى انه لا يدل على النقل الرابع لو كانت
هذه الصيغ للاخبار فلو قال الرجعية طلقتك وجب ان لا يقع الطلاق به لان هذه الصيغة
صيغة للماضي بحسب اللغة فلو كانت للاخبار لكانت اخبارا عن الماضي فلا يقع بها الطلاق
كما لو نوى طلقتك ونوى الطلاق الماضي والاخبار عنه لكنه اذا قال طلقتك ولم ينو
الطلاق الماضي يقع به الطلاق اتفاقا وبه تمسك المحصل واعترض عليه بانه جاز ان يكون

اخبارا عن الحال فلذلك يقع الحاسن اذا قال بعت مثلا فان لم يكن مثله صيغة اخرى يلزم الكذب
وهو حرام وهي ليست بحرام اتفاقا والا لم يجوزه الشارع وان كانت ستقل الكلام اليها
فيلزم التسلسل وبه تمسك التهذيب والمنية واجاب عنه في الوسيلة الرضوية وقد نقلناها في المختلف
لدلالة غير هذه مع الخدش في اثنين منها فلاحظ وتعقل واحتج الحنفية بان الاصل عدم النقل
والتغيير لاسيما النقل المحتاج الى مقدمات كثيرة وبلغة استقلالات في ازمنة متطاولة حتى يحصل
الشهرة بسبب ذلك والجواب عنه اما اولا فان كان هناك صيغة اخرى وهذه صيغة يكون دورا
او تسلسلا وان لم يكن كان كذبا واما ثانيا فلا نسلم توقف النقل على تكرر استعمال بل يتحقق
به وبقوله وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فتدبر مخاصمة بين الاصوليين في انه الاطراد
دليل الحقيقة ام لا نقل عن الغزالي الاول وعن العضدي الثاني لتحقق الاطراد في المجاز
كالاسد للشجاع وقد ذكر العلامة في التهذيب للفرق بين الحقيقة والمجاز طرقا ستة الاول ان
ينص اهل اللغة عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة الرابع
تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بالمستحيل تعليقها
به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد
قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي اما اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس قال في المنية
وتخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع
من اهل اللغة او الشارع فتدبر مخاصمة بين الاصوليين في ان المجاز يقع في مفردات الالفاظ
او لا الحق عندي الاول وفاقا للمشهور وعليه الحاصل والمحصول والتهذيب والنهاية والمنية
والمنهاج والجامع والبصرنا في المختلف ونقله في النهاية عن المحققين وانكره شرذمة من الناس
لنا استعمال الاسد في الشجاع وليس بحقيقة بالاتفاق فهو مجاز وكذا استعمال الحمار في البليد
واحتج المخالف بان اللفظ لا يفيد المعنى المجازي بدون القرينة وهو معها لا يحتمل غيره فيكون
حقيقة فيه والجواب عنه من وجهين احدهما ان دلالة القرينة ليست وضعية حتى يكون المجموع حقيقة
فيه بل دلالة القرينة عقلية فلا يكون جزء من الدال وضعا فيكون اللفظ وحده مجازا كما اجاب
المحصول والمنتخب واعترض القرافي عليه في شرح المنتخب بان هذا السلب العام غير مسلم
بل قد تكون دلالة القرينة وضعية كقولك رايت اسدا كثير العطاء من اهل العلم والصلاح

فان

فان هذه الالفاظ تدل بالوضع على ان المراد بلفظ الاسد انما هو رجل شجاع و
دلالتها دلالة التمام وقد شيدناه في المختلف بان دلالة التضمن والالتزام غير متفق على
انهما وضعيان فانه ذكر الخطيب القزويني في التلخيص انهما عقليان ثم المشهور بين الناس
انهما وضعيان كما ينطق به القسطاس والتقويم والتجريد وجامع الدقائق وتهذيب المنطق
وغيرها وثانيهما على تقدير كون دلالة القرينة وضعية نمنع ان مجموع اللفظ الذي يجوز بوضع اللفظ
الصارف عن الحقيقة الى المجاز ليس موضوعا لمحل التجوز ولا يكون استعمال اللفظ فيما وضع
له فبطل قولهم انه مع القرينة حقيقة فيه وبالجملة فلا ينبغي لمن له ادنى تتبع بمعرفة
كلام البلغاء واسير اطلاع على الفاظ الادباء ان يشك في وقوع المجاز في المفرد وانشاء
الله تعالى تحقيق ذلك في البحث على وقوع المجاز المفرد في اللغة مخاصمة الاصوليين
في انه يقع المجاز في تركيبات الالفاظ اولا الحق عندي انه يقع مطلقا وفاقا بين المشهور
وعليه صاحب الحاصل والمحصول والتهذيب والنهاية والمنية والمنهاج وشرحه واختاره
في المختلف ويحكى عن المحصول انكاره فهم مطلق ومفصل اخرون ثم اختلفوا فمنهم من
قال يقع في الاسناد وادخله الجامع وشرحه ومنهم من قال انه يقع فيما عدا الاسناد وحكاه
الجامع عن قوم لنا قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير
وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان مفردات الالفاظ حقائق لدلالتها على موضوعاتها
في المفردات والمجاز انما هو في التركيب وهو الاسناد لان الاخراج حصل بفعل الله
تعالى لا بفعل الارض وكذا حصل المشيب بفعل الله تعالى لا بفعل كر الغداة ومر العشي وهذا
الدليلان لوقوع المجاز في تركيب المفردات و لنا على وقوعه في المفردات والتركيب
قولهم احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز افرادي ولاجله ايضا مجاز افرادي
واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة لانه فعل الله تعالى
واعترض عليه بوجوه احدها ان اللفظ المستعمل في المجاز لا بد ان يكون موضوعا لحقيقة
لمعنى والمركب من حيث هو مركب غير موضوع فلا يكون مجازا وقد شيدناه في المختلف بان هذا
مسلم ان المجاز اللغوي اذ العقل لحكم باسناد الاشياء الى الله تعالى لا اللغة وثانيهما ان جهة
الاسناد انما عقلية والعقلية مستفاد من افادة اللفظ بحيث يصح اسناده الى غير اسناده

الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعول به مجازا وبالعكس وقد تبعهما القرافي
في شرح المنتخب بعض شراح في المختلف وهذا مذكور ايضا فيه فلاحظ وتعقل واعلم ان هذه المسائل
من وظائف البيانيين ومن هنا قال الحاصل وحكى عن المحصول ان هذا التحقيق لعبد القاهر
النحوي ولم يذكره الاصوليون انتهى فتدبر مخاصمة بين الاصوليين في كمية العلامة المخصوصة التي
اعتبر نوعها اهل اللغة قال الحاصل وحكى عن المحصول انها اثني عشر وجها وفي النهاية انها تكون خمسة عشر
وجها وفي المنهاج والمنية والتهذيب احد عشر وجها وهي على ما في التهذيب اطلاق السبب
على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم مشابهه وهو المستعار ولغيره وبالضد وبالعكس
وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباسم جزئه وبالمتعلق وقيل هي خمسة وعشرون
وجها نوعا بالاستقراء وابن الحاجب ابلغها الستة وعشرين ثم نبه من عد الاوجه المذكورة
تسمية الشيء باسم مشابهه وهو المستعار وقد اختلفوا في النسبة بينه وبين المجاز والحق عندي
ان المستعار اخص من المجاز ونقل القرافي عن المشهور بيان ذلك ان علاقة المجاز ان
كانت وضعا حقيقيا كالمشابهة مثلا فهو المستعار والا فهو المجاز فيكون المجاز اعم مطلقا
والمستعار اخص مطلق فكل مستعار مجاز وليس كل مجاز مستعارا كذا قيل وعندي مضافا الى
ما ذكرناه في المختلف اشكال وقيل هما متساويان فكل مجاز مستعار وبالعكس لان المحل الحقيقة
يستحق اللفظ بالوضع فهو عارية في غيره فكان بطريق العارية فالمجاز والمستعار اذن
متساويان وفيه مضافا الى ما ذكرناه في المختلف كلام وحكى عن جمال الدين الجرجاني انه قال
في شرح التهذيب المجاز مرسل ان كانت العلامة المصححة غير المشابهة بين المعنى المجازي و
المعنى الحقيقي والا فاستعارة وهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي فظهر لنا ان
اقسام المجاز متعددة مخاصمة بين الاصوليين في انه يشترط النقل عن اهل اللغة بخصوصه
او يكفي النقل الكلي الحق عندي انه لا يشترط في استعمال اللفظ الحقيقي في معناه المجازي
النقل عن اهل اللغة بخصوصه بل يشترط النقل الكلي بان ينقل عنهم نوع العلامة وفاقا
للمشهور وعليه الذريعة والعدة والتهذيب والنهاية والتحفة والوسيلة والحاجبي وشرحه
ومختصر المنتهى وشرح العضدي وحررناه في المختلف ونقله في المنية عن الاكثرين وذهب
قوم الى اشتراط النقل بخصوصه دون النقل الكلي ونقله في المنية عن جماعة منهم فخر الدين

الرازي وفي المنتخب جعل هذا الشرط لحسن المجاز لا لاصل الصحة والجواز وذهبت
طائفة الى اشتراطهما معا وعليه الحاصل والتحصيل وذهبت اخرى الى عدم الاشتراط فيهما
والاكتفاء بمجرد حصول العلامة وان لم يكن مسموعا نوعها عن اهل اللغة ومنهم من توقف في
الاشتراط وعدمه وقد نقضناه ظاهر المنية لنقله الخلاف بدون اشعار بل لو انه ... اما المحقق
فها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها المشهور بين الاصوليين ان في هذه المسألة قولين
الاشتراط وعدمه لكن منشأه التعدد والتكثر في الاقوال وقوع الاختلاف في محل النزاع
فمن الناس من جعله في احاد المجاز فقال يشترط ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وعليه الحاجبي
والعضدي واما النقل بحسب الانواع فمما لا بد منه عندهم ضرورة ان العلامة التي يقع التخاطب
عليها كانت معتبرة بحسب نوعها ومنهم من جعله في اشتراط السمع في نوع المجاز فقال ولا يشترط
السماع في خصوصية المجاز اجماعا لا استعمالهم في غير الصور التي استعملتها العرب ومنهم من
جعله في اشتراط السمع في نوع المجاز فقال لا يشترط السماع في خصوصية المجاز اجماعا لا استعمال
في غير الصور التي استعملتها العرب ومنهم من اطلق ذلك كالحاصل والتحصيل ومنهم من سلك
غير ذلك وثانيها هل يكفي لتسويغ التجوز مطلق العلامة او لا بد من العلامة التي اعتبر اهل
اللغة نوعها وهي التي يقع الخلاف بين الاصوليين في كميتها كما ذكرناه انفا الحق عندي الثاني
واليه اشار الفاضل الخراساني قال كلا والحق ان العلامة المرجحة للتجوز انما هي العلامة
التي اعتبر اهل اللغة نوعها وهي التي وقع الخلاف بين الاصوليين في كميتها كما بيناه انفا
لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة المحققة في كلامهم ولم يوجد منهم نص
على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة انتهى وثالثها قال القرافي في شرح المنتخب الحق يلوح
بان المجاز يفتقر الى الوضع خصوصا ذلك بالانواع دون جزئيات المجاز الشخصية
فيقولون لا بد ان نضع نوع التجوز في الكل الى الجزء والسبب الى المسبب ونحوهما من
الانواع واما وضعه للتعيين بمعنى الكل الى المعين من الجزء الحقيق اما التجوز بهذا السبب
الى هذا السبب المعين فلم يشترطه احد اتفاقا انتهى لنا وجه الاول انه لم يزل
الادباء في الاعصار والامصار يكتفون بمجرد العلاقة المعتبر نوعها لغة من غير فحص عن
الوضع الشخصي انه من علم طرق المجاز وشرائطه المعتبرة واستعمل الفاظا ... التجوز

فيها علاقة بليغة اوريبا قال لو كان النقل شرطا لما كان الامر كذلك الثالث لو توقف على النقل
لما صح للعرب استقبال لعدم النقل اليهم لكنه صح فلا يتوقف الرابع لو كان النقل شرطا وتخصيص
كل لفظ لما كان نقل الصلوة الى الاركان المخصوصة موجودا في اللغة وكذا اصطلاحات العلماء
الحادثة مع انا نعلم ههنا يقينا خلاف ذلك والجواب اما اولا فلان المنقولات الشرعية مجازات
لغوية كما زعمه كذا حكى عن جمال الدين الجرجاني واما ثانيا فلانسلم ان هذه وامثالها من المجاز
بل كل ما حدث من هذا واضرابه فهو موضوع وضعا عرفيا وضعفناه في المختلف واجيب
عنه ايضا فلاحظه وتفكر الخامس لو كان النقل شرطا لما افتقر الى النظر في العلاقة ولما احتيج
الى التفكر العميق فيها لاستقلال النقل بتصحيحه وهو مفتقر اتفاقا قاله به تمسك التهذيب
وفيه اما اولا فلانا نمنع بطلان اللازم قوله يقع الاتفاق عليه انما هو احتياج الواضع الى
النظر في العلاقة دون ما نحن فيه من التجوز واما ثانيا فبما ذكره المحصول من ان الداعي
الى النظر في العلاقة ليس هنا استخراج جهات حسن المجاز به قال في المنتخب وضعفناه
في المختلف بان هذا لا ينافي احتياجها الى النظر فانها محتاج الى النظر فانا نحتاج الى
النظر ايضا ومنها الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز لانه التجوز لا اللازم
هو عدم الاحتياج في التجوز والتكلم بالمجاز واعترض عليه بان التجوز لابد له من تطبيق
كلامه على قانون اللغة اما بنقله عن اهلها بعينه او بالاكتفاء بنوع العلاقة فلو كان
نقلنا لم نحتج في تجوزه الى النظر في العلاقة مطلقا لكنه يحتاج اليه عند اختراع المجاز
السادس ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصل بمجرد تقصد المبالغة من غير
توقف على النقل وما كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل وهو ظاهر وبه تمسك
التهذيب واجاب عنه المحصول بان هذه الاعادة ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري
فلم لا يجوز ان يمنع الواضع عنه في بعض المواضع دون البعض وضعفه بعض المحققين
قائلا لكلام المستدل بهذا الدليل يدل على نفي الوضع الشخصي بان لا يكون الاسد مثلا
موضوعا للرجل الشجاع فانه لو كان موضوعا لاستفادة منه التعظيم ومراد من قال انه
لا يحتاج الى النقل بخصوصه يكفي الوضع النوعي والعلم بنوع العلاقة لا بخصوصها انه
يحتاج الى ان يعلم ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب لا بخصوصه انه يعلم

انهم

انهم يطلقون اسم الغيث على النبات فلو فرضنا الثاني لا يلزم نفي المبالغة وهو ظاهر
فلا منافات ويحكى هذا البحث عن شرح جمال الدين الجرجاني فتدبر صحيح المختلف
على ايضا فهم بوجهه الاول لو كان مجرد العلاقة كافيا في التجوز دون اعتبار الوضع والاستعمال
لكان من وجدت فيه الشجاعة او الجرأة او الاقدام وغير ذلك من صفات الاسد اسدا
وكذا اعضاء الانسان بما هو منتصب القامة فقد وجدت فيه صفة النخلة يسمى نخلة وبه تمسك
الحاصل والمنتخب والجواب عنه اما اولا فلان العلاقة المشترطة للتجوز انما هي العلاقة التي
اعتبرها اهل اللغة نوعها كما ذكرناه انفا واما ثانيا فلان المعتبر في المشابهة اخص الصفات
وما اشتهر بها لا اثباتا به القرافي في شرح المنتخب قائلا يعارضه هذه المواضع عند القائلين بعدم
اشتراط الوضع يشترطون فيها ان تكون العلاقة اظهر صفات المحل انتهى واما ثالثا فلانه
ورد المنع عن اهل اللغة على هذه الاطلاقات ولولا ذلك لقلنا بالصحة كما هو مقتضى الوجهة
لوجود العلاقة بهذا قيل وفيه كلام واما رابعا فلان نوع العلاقة مقتضى لصحة الاستعمال وتخلف
الصحة عنها في هذه المواضع لمانع لا يقدح في كونها هي المقتضية لان عدم المانع ليس جزءا من
المقتضى بل تخلف عن المقتضى جائز ولا يلزمنا تعيين المانع بل نعلم انه ما كان ممتنعا
استعماله مع وجود العلاقة نحكم بوجود مانع هناك اجمالا على انه ربما يعلم المانع تفصيلا كذا قال
المحقق الشريف تنفكر الثالث لو جاز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا لانه اثبات
ما لم يصرح به فان كان لجامع بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو
الاختراع لانه اثبات ما لم يثبت من اهل اللغة لا هو ولا ما يستند اليه فلم يكن
من التكلم بلغتهم وهما باطلان اما القياس فلما سيجيء انشاء الله تعالى واما الاختراع فظاهر
والجواب نمنع انه اذا لم يمكن لجامع كان اختراعا وانما يكون لو لم يعلم من ذلك الاستعمال الا
ان نوع العلاقة صحيح كما في رفع الفاعل الثالث لو لم تكن المجازات اللغوية منقولة عن
اهل اللغة لم تكن عربية واللازم باطل لانه يخرج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله عليها
والجواب عنه اما اولا فلان كون القرآن عربيا باعتبار الغالب او باعتبار النظم واما ثانيا فلان العروبة
مستعملة على مثل الم وكهيعص مع ان لفظهما ومعناهما من الشرع ولهذا الاعلام الاعجمية كما
كابراهيم واسماعيل مع ان اسماء الانبياء عجمية كذا حكى عن جمال الدين الجرجاني وفيه كلام

بعلم ما حققناه في الحقيقة الشرعية واما ثانيا فلان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها
في معانيها لاجل المناسبة وهذه المجازات الحادثة وان لم يصرح اهل اللغة بافرادها لكنها معلومة
بنص العرب نصا كليا على جواز اطلاق الحقيقي على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها
من قبلهم ولا نعني بالمجاز اللغوي الا هذا وهو غير خارج عن لغتهم والعالم بحقيقة الحال تتمة
بين الاصوليين قوله المجاز يستلزم الحقيقة اولا الحق عندي ان المجاز لا يستلزم الحقيقة
مطلقا وفاقا للمشهور وعليه العدة والتهذيب والنهاية والمنية والتحفة والحاجبي في
المختصر وشرحه استظهره في الوسيلة واختاره في المختلف وقيل بانه الاستلزام مطلق
وبه قال الامدي في الحاصل والفخر الرازي في كتبه الاصولية ونقل الجامع وشارحه ان كان اللفظ
المجازي غير مشتق فلا بد من الاستلزام وان كان مشتقا فلا يستلزم ذلك لكن لا
مطلقا بل بشرط ان يسبق استعمال مصدره حقيقة وان لم يستعمل هو حقيقة كالرحمن فانه
لم يستعمل الا لله تعالى وهو من الرحمة ومعناها حقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وها هنا
امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اتفاقا وقد نقل به العلامة
في التهذيب لان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره ما لم علاقة بينهما واحتمال
ان لا توجد هناك علاقة تحسن التجوز وثانيها الحق عندي ان اللفظ الموضوع قبل
الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا وفاقا للمشهور وصرح به في المختلف
لخروجه عن حديهما وعدم شمول جنسهما له وهو المستعمل وذهب شذاذ من الناس الى انه
حقيقة للاكتفاء فيها بمجرد الوضع دون الاستعمال وثالثها اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة
ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من
ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له او المجاز اللفظ المستعمل فيما وضع
له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يستحقان
بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل الاستعمال خال عنهما كذا في المنية ورابعها يجوز ان
يكون اللفظ حقيقة ومجازا في معنى واحد بالنسبة الى وضعين كما في لفظ الصلوة
في الافعال المخصوصة مجاز باعتبار اللغة حقيقة باعتبار الشرع وفي الدعاء حقيقة باعتبار
اللغة مجاز باعتبار الشرع وكذلك سائر المنقولات فالحاصل اجتماعهما في لفظ واحد

اما

اما بالنسبة الى معنيين فظاهر واما في واحد فمن وضعين ايضا ظاهر كالدابة للحمار واما من
وضع واحد فمحال والا لاجتمع النقيضان انتهى وخامسها في انقلاب الحقيقة مجازا او
بالعكس المجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفا والحقيقة متى قل استعمالها صارت
مجازا عرفا كذا في الحاصل وعندي فيه اشكال وسادسها في الداعي الى التكلم بالمجاز وهي
امور منها مخصوصة لفظة او غرابة البديع او طلب التعظيم او التحقيق او المبالغة نادرا
اريت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق
النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي كذا في التهذيب وهو حاصل ما في المنية والحاصل
وسابعها صرح بعض العلماء بان الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا كونها من الالقاب و
الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز استعماله في غير ما وضع له منها ستة وجهان وضعا
قبل الاستعمال والاعلام ليست كذلك فان من استعملها لم يكن مستعملا لها فيما وضع في
اللغة لانها لم تكن من وضعهم بل هي من حيث عددهم ثم كل لفظ مستعمل من كلام العرب
ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز وهذا الكلام حاصل ما حكى عن المحصول
والنهاية والاحكام واعترض عليه بوجهين احدهما للشيرازي في شرح المنهاج وهو ان الاعلام
المرتجلة لها احتمال بين لان المرتجل هو الذي يكون موضوعا لمعنى ثم نقل الى غيره من غير مناسبة
بينهما مثل جعفر فانه موضوع للنهر الصغير وسمى له الاعلام انسانا من غير علاقة بينهما فيكون
لحقيقة دون المجاز وكذا اعطفان فانه من العطف وهو ان بطون الشعر صغاره ثم
ينعطف فلا يعقوب واظاهر هذه واجبنا عنه في المختلف وثانيهما لابن الاعرج في
المنية فلاحظه تقدم لنا بعد الاول ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له
بعلاقة بينهما فهو مسبوق بالوضع لكنه لا يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك احدهما
عن الاخر نعم يستحيل انفكاكه عن الوضع الثاني قوله تعالى الرحمان في وضعهما الثاني وقوله تعالى
ربهما في مسلك الضحى قوله تعالى ربي ومن العظم مني وغير ذلك مما هو موضوع للاخبار ونقض
به الله تعالى ولا يمكن جاهل على المعنى الاخباري والاصل عدم استعمال بالنسبة الى غيره تعالى
الثالث انه تحقق في مثل قولهم قامت الحرب على ساق وقولهم شابت لمة الليل وانظار
فلذا اما يمتنع حاله على معناه الحقيقي فاعترض عليه بانه يمكن حالة كبير وما شاكلهما على

التجوز فى المفردات بعينها وحقائق المفردات ثابتة نقطع بحمل الحرب على اهل الحرب او القيام مثلا
على ما يمكن بقوة الحرب مثل الشدة او الاستمداد والساق على ما بينا سببها فكان معناه اختلفت
الحرب مع شدتها او اشتدت مع بحر سعرها وكذا الحمل الاول على سواد اخر الليل والشيب على
حدوث البياض فيه واجيب عنه بان مصرحي البلغاء مع اختلاف طبايعهم فى امثال هذه الى ترك
الى التجوز فى المفردات مطلق بعيد غاية البعد بل الظاهر من حالهم وسعيهم فى الاعتبارات الا
اللطيفة ان يحملوها على التمثيل او المجاز العقلى او الاستعارة المكنى عنها كان يراد نسبة الهيئة
الحاصلة بين الحرب وشدتها واشتدادها بالحاصل بانسان يقوم الى امر مهم ويكون اثبات
القيام على الساق تخييلا واثبات القيام تخييلا وذكر الساق ترشيحا وان يراد نسبة الهيئة الم
التركيبة بين الليل وظهور بياض الصبح فى سواد اخره بحال ظهور الشيب فى سواد الشعر والظاهر
ان الانتقال الى المعنى الحقيقى المركب ثم منه الى المقصود ابلغ من الانتقال الى المعنى الحقيقى المفرد
ثم منه الى معنى مفرد اخر به يتم المقصود فلا ينبغى ان يحمل الكلام الجيد على ما لم يستعمل فيه اصلا
فتحقق المطلوب منه بها الرابع ان لفظ الرحمن موضوع لذى الرحمة وهى رقة القلب التى
لا تتصور فى حقه تعالى فهو مجاز مع انه لا يستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو فى غير الله تعالى
تعلق بالا فى ازاطلاقه عليه ولم يجز قطعا والجواب منه من وجوه احدها انه قد اطلق على غيره
تعالى كقول بنى حنيفة رحمن اليمامة وكقول شاعرهم سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا
وانت غيث الورى لا زلت رحمانا والجواب انه مارقة وفيه اما اولا فلانه شاذ وذو ذوى عرف
اللغة وابا دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم وتعنتهم بزعمهم مسلمة دون البتة كما لو
استعمل كافر لفظة الله تعالى فى غير البارى تعالى لكن الجهنم فلا يتمسك وبه كذا اجاب
الزمخشرى واما ثانيا فلانه اذ لا اعتقاد به كذا قيل واما ثالثا فلانه يعتد به ولكن المختص
بالله المعرف باللام كذا قيل وثانيها انه يجوز ان يكون قد اطلق فى اللغة على غيره ولكن لم ينقل
ذلك الينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واجيب بان عدم مجازه الاستعمال
فى المعنى الحقيقى فى الجملة كان فى اثبات المطلوب الذى هو عدم استلزام المجاز الحقيقة
لانه مجاز ولا حقيقة وثالثها ان الرحمن وان كان بحسب اصل الوضع مجازا باعتبار اسم الله
تعالى لكنه صار حقيقة عرفية فانا نعلم قطعا بتبادره الى الفهم عند اطلاقه ودل الى علامة الحقيقة

واجيب

واجيب بانه ليس الحقيقة اهل الامر بل كان مجازا ثم صار حقيقة وذلك كاف فى ثبوت المطلق
ورابعها انه موضوع لذى رحمة بعينها المذكورة لان الالف والنون للمبالغة وانت تعلم ان
الصفات كالضارب والقائم والنعمان موضوعة لذات قام بها الحدث بلا قيد المذكورة والا
لزم الجمع بين المتنافيين بدخول التاء فيما ونقل عنه الرضى الحاجبى قائلا ان اللفظ اذا
دار بين كونه للمطلق وكونه للمقيد وجعلنا عدم اطراده فى المطلق كان مجازا فيه وحقيقة فى
المقيد فلا يكون حقيقة فى ذى الرحمة الواجب وكذا الكلام فى عسى وحبذا وغيرهما من الافعال
التى لم يستعمل فى زمان معنى معين مع كونه داخلا فى مفهوم الفعل متدبر ايها ان
بعضهم بين الاولانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفايدة وانه غير جائز و
الجواب عنه ان الفايدة لا ينحصر فيما ذكره بل من جملة فوائده صيرورته المجاز منه وهى
من اعظم الفوائد لانه شعبة من شعب البلاغة الثانى ان المجاز هو المستعمل فى غير موضوعه
الاصل وهذا تصريح بوضعه فى الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل فى ذلك الموضوع
كان حقيقة فيه والجواب عنه بتسليم الوضع السابق وتسليم ان اللفظ متى استعمل
فى ذلك الموضوع كان حقيقة لكن لا نسلم وجوب الاستعمال ولا فى هذا الكلام استعد
بوجوب فتدبر **محاصة** بين الاصوليين فى جواز المجاز فى الاعلام والافعال والحروف
اما الاعلام فالحق عندى عدم جواز المجاز فيها مطلقا وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل
والتحصيل والمنتخب والنهاية والجامع والمنهاج ووعده والمشتقات من شرحهم كالشيرازى
والبرهى والخنجى وقيل بالمجاز مطلق وعليه القرافى وقيل بالتفصيل وهو الحول فى
متلمح الصفة كالحارث فانه مجاز لانه يراد منه الصفة وحق كان يقبل العلمية موضوعا لها
لا به قال ابو حامد الغزالى انه يجوز ثبوت العلاقة فى العلم مثل وضعه وبعد وضعه اما قبل
وضعه فلان الانسان قد سمى ولده مباركا ملاحظة لما اقترن بحاله او وضعه من البركة وعكس
حرج وحنظله ونحوه وربما اسبهم وكذلك تسمية باعتبار ما يرجى تخلقه من الصفات المشابهة
لبعض الموجودات الحميدة والذميمة او فى اخلاقه فيندرج اللفظيه بعد ذلك فى حد المجاز
لانه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لغة فيكون مجازا لغويا واما بعد الوضع فالعلاقة موجود
بمعنى يتجوز باعتبارها كقولهم هذا حاتم جودا او زهير شعرا انا استعمل لفظ العلم فى غير

الغزالى **له** ان العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى شرط فى المجاز وهو منتفية **واجع** القرافى ت يلا ع ع

موضوعة لمشابهة بالموضوع فتوضيح وجود العلاقة قبل الوضع وبعده وقد بسطناه في المختلف
بان العلاقة المعتبرة عندهم غير هذه مما لا يخفى على من راجع كلامهم وهذا الخلاف انما هو في الاعلام
واما اسماء الاجناس كالاسد والحمار والارنب وامثالها فقد اتفقت كلمة القوم على جريان
المجاز فيها لامكان تحقق شرطه من العلاقة وغيرها والله اعلم بحقايق الاحوال واما الافعال
فالحق عندي جريان المجاز فيها وفاقا للمقشولي وابن عبد السلام والجامع وشرحه وامام الحاصل
والتحصيل والمنتخب والمنهاج وشرحه الى انه لا يكون فيها مجاز بالنظر الى نفسها وذواتها بل انما
يكون ذلك بالنسبة الى اصلها وهو المصدر لنا وجوه الاول لثبوت التجوز في الفعل
الماضي عن المستقبل وبالعكس كما تقدم الثاني ان المضارع قيل انه قدر مشترك وقيل
انه فقد مشترك وقيل انه مجاز في احد الزمانين حقيقة في الآخر واختلفوا في الحقيقة منهما
واعتقاد المجاز اولى من الاشتراك وفيه كلام الثالث استعمال قيده والمعنى ضربه نص ايا
يشهد بما لا يخفى على احد واعترض على المخالف بوجوه منها ان ما ذكرتموه من انه تابع لاصله
انما يتاتى على راي البصريين واما على مذهب الكوفيين في اشتقاق المصدر من الفعل
فلا ومنها ان الفعل والمصدر متغايران في اللفظ والمعنى فلا يلزم من التجوز باحدهما
التجوز بالآخر ولا دخول المجاز فيه لان دخوله فيه فرع التعلق به ومنها ان مجازيته للتركيب لا
تنحصر في نفسه فيجوز ان يكون الفعل مجازا باعتبار صيغته بان يدل وضعا على زمان ماض و
يستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وقد ذكرنا في المختلف تحقيقا صادر
تحقيق لطيف فلاحظه وتفكر واما المشتق فمذهب الجمهور ان حكمه حكم ما اشتق
منه فما لم يكن في اصله مجاز لم يكن فيه وخالف فيه الجامع وشارحه والاصوليين الاسم المشتق
يراد به الماضي والمستقبل مجازا من غير تجوز في اصله لان الاوله الامام فيما قاله نظرا الى
الحدث مجردا عن الزمان واعترض العلامة في النهاية على الجمهور فقالوا بان المشتق مركب
من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على انه عليه او المفعولية فجاز ان يكون المجاز في
الصيغة كما قلنا في الفعل انتهى واما الحروف فالحق عندي ثبوت التجوز فيها بالاصالة
مفردة ومركبة في القرآن كما في قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها وقوله تعالى فهل ترى
لهم من باقية وفي الشعر كما في قول الشاعر هل الدهر لا يحزننا باهله البيت واي ما

الدهر

الدهر والى هذا صار معظم الادباء وبه قال القرافي والمقشولي وابن عبد السلام والجامع
وشرحه واليه صرنا في المختلف ومن الناس من قال بالمجاز افرادا لكن لمنع وذهب الحاصل
والتحصيل والمنهاج والمنتخب والعلامة في النهاية الى انه لا يصح المجاز فيها بالاصالة بل
تبعا ان على موضوعة للاستعلاء واستعمل في تاكد الحسن في النفس كقوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم شبهة تعالى عكسهم من الهدى بتمكن الراكب من دابته فيقال
له بعلى الموضوعة للاستعلاء فتكون مجازا في نفسها وكذلك في موضوعة للظرفية واستعملت
في التمكن العادي عن الظرفية في قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل والتصارهذا الكثي
جدا لا يكاد يحصى حصرا واحتج المنكرون التجوز فيها بالكلية بانها اذا نضمت الى
ما ينبغي ضمها اليه فهي حقيقة والا فهي مجاز في التركيبات مثال ذلك ان قولنا زيد في الدار
ضمت في الى ما ينبغي ضمها اليه باعتبار الوضع اللغوي لانها موضوعة للظرفية وقد
ركبت مع ما يصلح ان يكون ظرفا واما قولنا زيد في شكك فالشك لا يصلح ان يكون
ظرفا لزيد بل هو مضروف فلم تضم الى ما ينبغي ضمها اليه فهي مجاز في التركيب واعترض
عليه بوجوه حسنة ذكرناها في المختلف منها ما ذكره القشولي منها انه من اين انه مجاز في
التركيب بل ذلك الظن قرينة مجاز الافراد في لاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها فتدبر
مطالعة خلاف بين الاصوليين والبيانيين في امكان المجاز عقلا ووقوعه لغة
الحق عندي امكان المجاز عقلا ووقوعه لغة وفاقا للمحققين الاصوليين ورؤساء
الادباء وكافة العقلاء وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والذريعة
والعدة والمعارج والتهذيب والنهاية والمنية والتحفة والوسيلة والزبدة
والمنخول وتمهيد الغزنوي وغاية البادي والجامع وشرحه ومختصر المنتهى والعبري
والشيباني والحنبلي وبعض المنطقيين القسطاس والالواح والتجريد وبه قال البيانيون
والمتاخرون واليه صرنا في المختلف والمنار ونقله في المنية عن اكثر الناس وفي النهاية
عن المحققين وكابرنا اقوام اصرح اهل عدم الامكان عقلا واضرب على عدم الوقوع
لغة مع اعترافهم بالامكان عقلا وعليه الاسفرايني واصحابه ويحكى عن جماعة او منهم
ابو علي الفارسي والاعراض عن هؤلاء احد ان لا نظارهم ما هو معلوم من دين الله

ومذهب الموقل تنبيه الحق عندي ان في هذه المسألة مقامين احدهما في الامكان
عقلا وثانيهما في الوقوع لغة و التهذيب والمنية صلاه في الوقوع لغة لنا على الامكان
انه لا منافاة بين المجاز وبين الحكمة عقلا بل ربما يحكم الحكمة بملاحظة تمهيدية لاقتضاء
المقام ذلك وعلى الوقوع ما هو شايع في اللغة من اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار
على الانسان البليد والارنب على الجبان وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر
وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء ونحو ذلك مما يكثر تعداده
ونقل ان الخليل النحوي في اشعارهم ورسائلهم حتى بالغ ابن جني قائلا اكثر اللغة مجازات
لا خلاف عندهم في ان هذه الكلمات حقايق في غير هذه المعاني فلو كانت حقايق فيها
ايضا لزم الاشتراك المخالف للاصل وهو وان شاركه المجاز في ذلك الا ان المجاز اولى
من عند التعارض على انها لو كانت حقايق في هذه المعاني لتبادرت بدون القرينة ولكان
الذهن مترددا بين هذه المعاني وتلك المعاني عند اطلاقها والواقع خلاف ذلك [illegible]
واحتج المخالف بوجوه الاول لو كان المجاز واقعا للزم الاخلال بالفهم مع القرينة
لا يجوز استعماله بدونها لا انا نشترط وقد يكون خفاء فيحصل الاخلال والجواب
ان تم هذا انما يدل على عدم تحقق المجاز الذي قرينته خفية اما على عدم تحققه مطلقا فلا
الثاني انه يصدق مع القرينة الظاهرة لا يجيء عن ذلك المعنى فكان المجموع حقيقة فيه ويجيب
عنه بان الحقيقة والمجاز من صفات الالفاظ بدون القراين المعنوية فلا تكون الحقيقة
صفة للمجموع سلمنا لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي كما نبه عليه [illegible]
في المختلف متعلم الثالث ان افاد مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتاج حينئذ اليها وان لم يفد
فيكون حقيقة فيه او لا يفيد مطلقا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا والجواب انه لا يفيد
الا مع القرينة والذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز الثالث ان كل معنى يجوز ان يعبر
لفظ موضوع لمعنى فلا يقع التجاوز من الحكيم عنه الى غيره لما فيه من التطويل بل ان ذكر القرينة
عدم الافادة للمقصود اذا اصلا بها والجواب عنه ما هو معلوم من المجاز التي يعدل عن
الحقيقة لاجلها فنقول محاكمة بين الاصوليين في امكان المجاز في القرآن ووقوعه فيه
الحق عندي ان المجاز في القرآن وفاقا للحاصل والتحصيل والمنتهى [illegible] في المنار

والمختلف

والمختلف وانه واقع فيه ايضا وفاقا للمشهور وعليه اللمعة والذريعة والمعارج والتهذيب
والنهاية والمنية والمبادي وغاية المبادي ومختصر المنتهى والتحقيق والوسيلة والزبدة [illegible] والتفصيل
والشيرازي والعبري والبيضاوي والمنار والمختلف ويجب [illegible] وقوم من الاصوليين وبه
قال ابو علي الفارسي وابو اسحق الاسفرايني وابو بكر ابن داود الاصفهاني وكذا اهل
الظاهر والحشوية ونقله ابن الحاجب عن الامامية وعن العلامة في النهاية [illegible]
عنهم انهم قد نقلوا على وقوعه في القرآن فنتكلم ههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
الحق عندي ان محل النزاع في الامكان والوقوع وفاقا للمحقق في المعارج وعليه بناء
في المنار والمختلف ومنهم من جعله في الجواز والامكان وعليه الحاصل والتحصيل والمنتهى ومنهم
من جعله في الوقوع وعليه المحصول ومختصر الحاجبي ومنهج العضدي والتهذيب والنهاية
والمنية والتحقيق والوسيلة والجامع بل عليه المشهور وثانيها الحق عندي وقوعه في السنة
وفاقا للحاصل ونقل الحاصل عن ابن داود والبيضاوي في المنار والمختلف قبل بعدم
الوقوع فيها ونقله الحاصل عن ابن داود وثالثها الحق عندي ان النزاع في الكتاب والسنة
وفاقا للحاصل والجامع ومنهم والمشهور جعله في القرآن فقط وعليه التهذيب والمنية
ونحن فيهما لنا على المجاز والوقوع انه قد جرت عادة الله تعالى انه خاطب العرب بما جرت
عليه عادتها من استعمال الحقيقة والمجاز لانه اوفق بمقتضى الحكمة كما استعمل الاطالة تارة
والايجاز اخرى ومن تتبع القرآن وجده قد ملئ [illegible] من المجاز والاشتقاق
والكناية لانه انما نزل للاعجاز واشتمل على ذلك يتحقق به الاعجاز ومن ذلك قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض والظاهر عنه [illegible] وبه تمسك الحاصل ومن نشأه في المختلف
ومنها قوله تعالى واسئل القرية وبه تمسك التهذيب والمنية اعترض عليه بان القرية بمعنى
عن الناس المجتمعين لانها ماخوذة من القري وهو الجمع سلمنا لكن لا يستلزم في انطاق الجدار
بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبياء عليهم فان خرق العادة فيه جايز والجواب عنه اما اولا
فلان القرية حقيقة للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين ولا للاجتماع و
السؤال لم يقع للحيطان قطعا ولكن قصد اهلها واما ثانيا فلان تخصيص القرية
التي [illegible] فيها يدل على ان المراد اهلها من الاصحاب والمسلك ما جرى بينهم وبين [illegible]

شرعيه لا نفس القرآنيه ولان جميع الجمادات متساويه في عدم الادراك فتقديمهما ومنها قوله تعالى
ليس كمثله شيء واعترض عليه بمنع المجاز فيه فانه موضوع لنفي التشبيه اذ الكاف للتشبيه و
اجيب بانه لذا لم يكن الكاف زائدة فيكون مجازا والا لزم تناقض الغرض وهو اثبات مثل
المثل تعالى فيلزم ثبوت المثل له واعترض عليه بان نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل فيدل
صريحا على نفي مثل المثل ولتا به على نفي المثل فلا تناقض ولنا كلام دقيق وتحقيق لطيف على
هذه الاية ذكرناه في المختلف فلاحظه ومقصوده منها قوله تعالى وجاء ربك واشتعل الرأس
شيبا والسماء بنيناها بايد الله نور السموات والارض كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله تعالى
الله يستهزئ بهم واخفض لهما جناح الذل ان الله تعالى حتى ان يعكس السمع وعلى الحج اشهر معلومات
الى غير ذلك من الايات وهذه الايات لما لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها
وهو المطلوب فتصوره واحتج المخالف بوجوه الاول المجاز ان دل بمعونة القرينة فهو
حقيقة معها لانه لا يحتمل الا ذلك فهو حقيقة ايضا والجواب عنه اما اولا فلان القرينة
خارجة عن دلالة اللفظ كما سبق ودلالته منفردة عنها واما ثانيا فلان القرينة قد لا
تكون لفظية وكلامنا في اللفظ الدال بالوضع واما ثالثا فلان الذي لا يعني الا
مع القرينة هو المجاز الثاني ان المجاز ركيك والله تعالى منزه عنه لا نسلم ان المجاز من الركيك
بل هو فصيح وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم الثالث ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن
الحقيقة والله سبحانه وتعالى غير عاجز عن شيء فلا يليق به والجواب انا لا نسلم انه يستلزم
في الاتيان به العجز عن الحقيقة الرابع ان المجاز انما يفيد مع القرينة وربما خفيت القرينة
فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم والجواب ان خفاء القرينة يقتضي المكلف لا يوجب
المنع في المتشابهات التي وقع بها الخطاء شرعا في الخامس ان المجاز كذب لانه ينفي فيصدق
نفيه فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يكون
في القرآن اجماعا واجيب عنه بجواب ذكرناهما في المختلف اجودهما ان دعوى ان الكذب
غير موجود في القرآن غلط اجماعا اذ القرآن مشتمل على كثير من اقوال فرعون وابليس و
غيرهما من المردودين فاشتماله على الكذب المنقول عنهم ضروري وفيه ان مراد المستدل اشتماله
على الكذب لا على سبيل الحكاية بل على سبيل الاخبار السادس ان وجود المجاز في القرآن

يستلزم

يستلزم ان يكون الباري تعالى متجوزا واللازم باطل اما الملازمة فلان من قام به
فعل اشتق له منه اسم فاعل واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه تعالى اتفاقا
وفيه اما اولا فلانه يجوز اطلاق المتجوز عليه لغة وانما لا يطلقونه عليه شرعا لعدم الاذن
الشرعي في اطلاقه عليه لكون اسمائه تعالى توقيفية واما ثانيا فلانه لو اطلق المتجوز عليه
باعتبار صدور التجوز عنه لاوهم ذلك الاتساع فيما لا ينبغي ان يطلق عليه مما هو صادر عنه من الكلام
والتشبيه ونحوهما وذلك غير جائز وجعله في الحاصل جوابا واما ثالثا فلانه لا يلزم من وقوع المجاز في
القرآن ان يكون المتجوز من الله سبحانه وتعالى فانه يجوز ان يكون المجاز متقولا وفيه ان هذا
سار في كل ما كان حكاية عن غيره اما لذا كان مثل قوله تعالى ومكروا مكرا ومكرنا مكرا ونحوهما مما
ما كونه اخبارا منه عن نفسه واما رابعا فلا نسلم ان المتجوز من المتصف بفعل المجاز اذ
المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينهما والاستعمال هو اطلاق اللفظ
والله تعالى ليس مطلقا للفظ ولا متصفا بالاصوات بل المتصف بذلك اولا جبرئيل
عليه السلام على سبيل التبليغ ومن بعده متصف بذلك ثانيا على سبيل الاتباع
كذا افاده القرافي في شرح المنتخب واما خامسا فلان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق
كما في انواع الروايح فانها قايمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا كذا قال في المنية وفيه
الفرق بين ما نحن فيه وبين اسماء الروايح لوجود لفظ يشتق منه فيما نحن فيه وعدمه
في الروايح فلاحظه وتعقل مخاصمة بين الاصوليين في وجود المعرب في القرآن الحق عندي
اشتمال القرآن على المعرب وفاقا للمشهور وبه قال التهذيب وهو منقول عن ابن
عباس وعكرمة ومن المكرمة جماعة من الناس وعليه الشيخ ابو جعفر الطوسي وظاهر المنية
الوقف والمراد بالمعرب هو اللفظ الذي علم انه من موضوعات اهل اللغة ثم استعملوه
وقد اثبتنا الاقوال والاستدلال في هذه المسألة بعد الفراغ من الحقيقة بالشرعية
فلاحظ هناك وتعقل مخاصمة بين الاصوليين في ان المجاز غالب الوقوع في اللغة
اولا الحق عندي ان المجاز غالب لغلبة الوقوع في اللغة وفاقا للعلامة في النهاية ان
المجاز ليس غالبا في اللغة وبه قال المحصل وصاحب الجامع وقال الشيخ ابو الفتح
ابن جني ذاهبا انه ما من لفظ الا ويستعمل في الى ... محتجا على ذلك بان

نقول رايت زيدا وضربته والمرئي والمضروب بعضه وان كان سالم بالضرب كله وقولك قام زيد
يفيد المصدر المتناول لكل الافراد والممتنع صدوره منه وضعفه في التحصيل قائلا بان المصدر
يفيد الماهية دون كليها او جزئيتها ومع هذا التضعيف اعترضه ابو محمد ابن متويه قائلا بان
التالم ما الضرب كله لا بعضه واجيب عنه بان الكلام والالزام في لفظ الضرب وهو اسم الحيوان
منه لا في لفظ السالم وصححه القرافي في شرح المنتخب قال المجيب ايضا بعدما قولك ضربت
زيدا مجازا من وجه آخر وذلك وعبارة عن الاجزاء بالباقية من اولها الى آخره وعلى ليس شيئا منها وقولك
رايت زيدا مجازا اذا المرئي لونه سطحه دون اجزائه الكامنة فيعلم ان هذا مجاز في التركيب
انتهى **محاصمه** بين الاصوليين في انه يصح ان يراد باللفظ الواحد مجازان كقولك والله لا
اشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل او لا يصح الحق عندي الصحة فاذا كانت هناك قرينة
تدل على ارادتهما وقيل بعدم الصحة وبالجملة فالخلاف الذي استقال في المشترك في جميع
معانيه اجريه هاهنا قال في شرح الجامع وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان كانت قرينة على
ارادتهما او تساويا في الاستعمال انتهى فتفكر **محاصمه** بين الاصوليين في ان اللفظ اذا دار
بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ايهما اولى بالتقديم الحق عندي الحقيقة المرجوحة
لقلة استعمالها على المجاز الراجح لكثرة استعماله وفاقا للعبري وبه قال ابو حنيفة واتبعه
وذهب يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني الى تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وذهب
بعض العبيديين الى التفصيل قائلا ان كانت الحقيقة بحيث اذا اطلق اللفظ بلا قرينة ينتقل
اليه الذهن فانها تقدم والا فالمجاز لا واسطة بينهما وفي شرح المجاز اولى من الحقيقة من قبيل
قولهم الرجل خير من المرأة معناه ان هذا الجنس اولى من ذلك الجنس ولا منافاة بين ذلك وبين
ان يكون بعض افراد المجاز اولى ان سلم وتوجه انتهى وقال في الوسيلة الرضوية الظاهر انه
ان سبق شيء من المعنيين الى الفهم حمل عليه والا لم يحمل على شيء منهما الا بالقرينة فانه
يجري مجرى المشترك ثم السابق ان كان هو الحقيقي فظاهر وان كان هو المجازي فكان
كالمنقول يحمل عليه بلا قرينة وعلى الحقيقي بالقرينة فكان قد صار الحقيقي مجازيا والمجازي
حقيقيا وعن جلال الدين الجرجاني انه قال الحق ان يقال ان اللفظ اذا اطلق بلا قرينة
فان كان احد المعنيين من الحقيقي والمجازي مفهوما والآخر غير مفهوم فالمفهوم حقيقة وما لم

يفهم

يفهم مجازا وان كانا في مرتبة واحدة يلزم ان يكون المعنى المجازي مفهوما بلا قرينة الا ان يجعل الشهرة
المبلغة الى هذه المرتبة قرينة ويحتمل ان تكون حقيقة ايضا فلا يتحقق المجاز الراجح انتهى
وقيل بالوقف وعليه الشافعي والبيضاوي وابو اسحق الشيرازي والجامع والتحصيل
وهو صريح التهذيب وظاهر الحاصل والنهاية والمنية نقلهم الخلاف بدون الاستدلال
بالموافقة او المخالفة وحكي عن معالم الامام الرازي والبيضاوي في المختلف وهاهنا امران
ينبغي التنبيه عليهما احدهما في بيان محل النزاع للاختلاف بين الاصوليين في تقديم الحقيقة
على المجاز يعني اذا كانت الحقيقة اشهر منه واظهر وكذا لا اختلاف بينهم في تقديمها عليه لو تساويا
كما انه لا اختلاف بينهم في تقديم المجاز عليها لو هجرت بالكلية واشتهر المجاز حتى بلغ حدا لا يتبادر
غيره عند الاطلاق فانه حينئذ يكون مجازا عرفيا والمجاز حقيقة عرفية وانما اختلفوا فيما لو
هجرت لا الى حد الاضمحلال والهجران بالكلية بل تستعمل في المعنى احيانا واشتهر المجاز لا الى
حد يبلغ به منزلة الحقيقة بل بلغ حد الاغلبية عليها في الاستعمال وذلك كالطلاق فانه
موضوع لازالة القيد مطلقا ثم غلب استعماله في العرف في ازالة قيد النكاح خاصة ثانيهما
قد وقعت مشاجرة في هذا المقام بين الامام الرازي وبعض اهله وبين القرافي في شرح المنتخب
ذكرناها في المختلف فلاحظه وتعقل [illegible] وجوه الاول ان المجاز يحتاج الى امور
ثلاثة الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين على احد الوجوه المعتبرة على اهل اللغة والنقل
من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي والحقيقة محتاجة الى الوضع وحده وهو الوضع الاول فقط
فيكون المجاز مرجوحا لكونه محتاجا الى مقدمات اكثر وفيه نظر الثاني ان ثبتت الاولية
الحقيقة قبل استعمال المجاز فلو اشتبه بعد ذلك عملا بالاستصحاب وبه تمسك ابو حنيفة وفيه
اشكال الثالث ان المجاز مرجوح لاخلاله بالفهم عند استعمال اللفظ الذي له مدلول
واحد حقيقي من غير قرينة وارادة المعنى المجازي منه لان المعنى الحقيقي الذي هو غير مراد
يتبادر الى الفهم وفيه ان القرينة شرط في الاستعمال فاذا لم تكن هناك قرينة لا يصح الاستعمال
اصلا ولو قيل في الجواب ان القرينة ربما تخفى فيحصل الاخلال لكان اوجه فتفكر ابو
يوسف ان كونه شيء مقدم من الالفاظ على غيره في سائر ابواب اللغات انما قدم لرجحانه
وهذا الترجيح يوجب ان يقدم والجواب ان المجاز وان كان ارجح من جهة لكنه مرجوح من جهة

لكنه مرجوح من جهة اخرى فالحقيقة راجحة عليه من تلك الجهتين على ان التعليل المذكور للوجبة
الكلية غير مسلم منقوض الواقفون بان الحقيقة راجحة من حيث انها حقيقة ومرجوحة من
حيث انها مغلوبة والمجاز راجح من حيث هو غالب ومرجوح من حيث هو مجاز فاستوى فتحقق
التعادل بينهما ولا مرجح فوجب التوقف واعترض عليه بانهما اذا استويا فلا بد من قرينة او قرينة
تصرف اللفظ في قول القايل لزوجته انت طالق الواحد معينه لكن اللفظ مصروف الى رفع
قيد النكاح ويقع به الطلاق بلا خلاف من غير نية ولا قرينة فلم يكونا متساويين و
اجيب بانه انما يقع الطلاق لوجود موجب الوقوع على التقديرين اذ لو حمل على الحقيقة
كان معناه رفع مطلق القيد ويلزم منه رفع قيد النكاح لوجوب ارتفاع الكل بارتفاع الجزء
ولو حمل على المجاز لزم منه رفع قيد النكاح فلم يحتج الى نية او قرينة بخلاف ما لو قال لامته
انت طالق فانه يحتاج الى نية العتق والله اعلم بحقيقة الحال محاكمة بين الاصوليين في
في استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه الحق عندي انه يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي وفاقا للشافعي وساير الامامية كالمرتضى في ذريعته والمحقق في معارجه والعلامة في نهايته ومن
الجمهور قال به الشافعي والمالكية وعليه الحاجب وشرحه وحكى عن الرهاوي وابن السمعاني ونقل
في النهاية عن القايلين بجواز ارادة معنى المشترك ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو هاشم
الجبائي وابو عبد الله البصري مطلقا وعليه الحنفية وفصل بعض القضاة فقال بالجواز
فيما اذا لم يكن بينهما منافات كالاسد بالنظر الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع وبالمنع
فيما اذا كان بين المعنى الحقيقي والمجازي منافات كاستعمال لفظة افعل في الامر الحقيقي
لارادة الفعل وفي التهديد المقتضي لتركه او في الوجوب والندب ثم اختلف المجوزون فذهب
الشافعي الى انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين وذهب الاكثر الى انه مجاز وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها في بيان محل النزاع اعلم ان المجاز عندهم على ثلثة اقسام جايز اجماعا
وهو ما ظهرت علاقته المشبهة والمجاورة له كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وممتنع اجماعا
وهو ما ليست علاقته ويسمى مجاز التعقيد كقول القايل تزوجت بنت الامير ويفسر ذلك
بتزويجه والعاقدة الانكحة بالمدينة التي فيها الامير معللا لذلك بان العقد من لوازم النكاح
لانه سبب العاقد من لوازم العقد لانه فاعل وابي العاقد من لوازم العاقد لانه والده وهكذا

ويتسم محل الخلاف فيه وهو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وذلك بان يراد المعنيان من اللفظ
الواحد في اطلاق واحد كما تقول رايت الاسد وتريد به الحيوان المفترس والرجل الشجاع
في ذلك اللفظ الواحد في ذلك الاطلاق الواحد وكما تطلق النكاح على الوطي وهو
حقيقة وعلى العقد وهو مجاز فيه لعل العكس على الاختلاف المشهور بين الفقهاء وهذا هو
محل الخلاف وثانيها ان القائلين بالجواز منهم من صرح بان الجواز على سبيل المجاز كالعلامة
في نهايته ومنهم من صرح بالجواز ولم يتجاوز ومنهم من ذكر الجواز وقال ان صح ذلك نظرا الى الامكان
لا الى اللغة كالمحقق في المعارج وثالثها ان قامت قرينة على ارادة المعنيين معا فلا خلاف
بين اهل الجواز في الحمل عليهما واهل المنع قرينة تدل على ارادتهما معا ولكنهما متساويا في الاستعمال
كمشتركة فقد قال الذي حكي عن ابن السمعاني والرهاوي وشيخ شارح الجامع في شرح الغنية
انه يحمل عليهما معا وعند غيرهم لا يحمل على ذلك بل ينصرف الى المعنى الحقيقي واليه اذهب
ويتجه ظاهر لانه لفظ له معنى حقيقي وهو اصلها ومعنى مجازي وهما متساويان ولا قرينة
عليه فينصرف الى معناه الحقيقي فتفكر وتدبر رابعها الحق عندي ان النزاع فيما اذا امكن المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي كالاسد بالنظر الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع واما اذا لم
يمكن ذلك كما لو كان المعنى الحقيقي نقيضا للمعنى المجازي فلا يكون هذا من محل النزاع في
شيء بل هذا ممتنع بلا ريب بل بلا خلاف وكلام الاصوليين يقتضي ان الذي اعول الكل
وربما يحتج ترديد على ان النزاع فيما ذكرناه وان كان ظاهره الاطلاق وقد ذكرنا في المختلف
ان كلام الفريقين ظاهره الجواز مطلق والمنع مطلق ولعل كلامهم ينزل لحمل الجواز فيما
على صورة الامكان دون ما يستحيل ظهورها مما يستحيل الارادة كما سمعا ولهذا اطلق المرتضى الكلام
في صدر المسئلة من الذريعة ثم اشار في فيها الى ما ذكرناه فتدبر وخامسها الحق عندي
جواز استعمال اللفظ في مجازيه كقولهم والله لا اشتري ويريد به السوم والشراء
بالوكيل وبه قال بعض الاصوليين وقد مثل له القرآن في شرح المنتخب فقال كاطلاق
لفظ النكاح على العقد لانه سبب الاباحة وعلى مقدماته في المنع لانها سبب
وفي هذا المثال اشكال وذهب بعض الاصوليين الى المنع من ذلك وعلى تقدير الجواز
هل الحمل عليهما مطلقا ان شرط قال في الجامع يحمل عليهما ان كانت قرينة على ارادة اف

تساويا في الاستعمال والا فلا واليه ذهب واحد جمع طائفة من محققي وسادسها استعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه يسمى بعموم المجاز كما ان استعمال اللفظ في مجازه وحده يسمى بخصوص المجاز
وقد نقل عن السلطان انه قال الذي يظهر من كلام الاصوليين كصاحب الردود والنقوض
وغيره ان المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع كما
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك وفيه رد على المعالم الحسنة حيث
انه ذكر فيها ان المسمى بعموم المجاز غير هذا فلاحظها وتفكر وسابعها لا نزاع في صحة استعمال
اللفظ فيهما بحسب اطلاقين وانما النزاع بحسب الاطلاق الواحد ثم هذا الاطلاق الواحد
ان كان بالنسبة الى معنيين فلا ريب عندي في جوازه وفي التهذيب انه ممكن وفي
المنية ان هذا الجواز ظاهر وعن جمال الدين الجرجاني لا ريب في وقوعه وهذا كما اذا اراد
من لفظ الاسد في اطلاق واحد الحيوان المفترس والرجل الشجاع وان كان بالنسبة
الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع وفاقا للتهذيب والمنية بل لم اقف على مخالف
في ذلك لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا
فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كما
في التهذيب والمنية وذلك كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة
الى الوضع اللغوي ومجاز بالنسبة الى الوضع الشرعي وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة
الشرعية المخصوصة وثامنها قد تنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي
حقيقة عرفية اما الاول ففيما اذا هجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير
مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني ففيما اذا كثر استعمال اللفظ
في المعنى المجازي واشتهر بحيث صار متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرينة
الزائدة وتاسعها في ذكر محاكمة بين الفريقين ذكرها في المعالم الحسنة بطريق التحقيق
وهو قوله ره والتحقيق عندي في هذا المقام انه ان اراده بالمعنى الحقيقي الذي
يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم
في المشترك كان القول بالمنع متجها لان ارادة المجاز تقتضيه من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان اراد به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا

كما تقدم في جواب حجة المانع في المشترك الحجة القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تجريده
عن الوحدة مجازا في اللفظ فالقرينة اللازمة لا تنافيه واعترض عليه بان القرينة كما
هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده يصير بعد تجريده المعنى الحقيقي صارفة عن ارادة
المعنى المجازي الاخر اذ القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما فهم من
معنى الصرف يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضا كذا نقل عن السلطان فتدبر
وحجة الاحتمال انه وقع في ايات كثيرة فيكون جائزا منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي ص ووجه الاستدلال ان الصلوة من الله سبحانه وتعالى هي الرحمة وهي معنى مجازي
ومن الملائكة هي الاستغفار والدعاء وهو معنى حقيقي لها لغة فقد استعمل اللفظ في
حقيقته ومجازه وقد جعلها القرافي في شرح المنتخب هذا المعنى من الاية والمصنف منه استعمال
اللفظ المشترك في معنييه اما اولا فلان الدعاء كما انه مستحيل عليه سبحانه وتعالى
وكذلك الرحمة لانها رقة بالقلب والطبع ولا يتصور ذلك في حقه تعالى فالصواب ان
يقال الصلوة من الله تعالى هي الاحسان حسانا كما قاله بعض الفضلاء ومنه انه هنا لا
يرجع الاستدلال على الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي وغاية ما هناك انا اذا
بمعنى مجازي يمكن في حقه تعالى وهو الاحسان على انا نقول ان المراد بالرحمة هاهنا
هو الاحسان مجازا واما ثانيا فاستعمال اللفظ في الاية في غير الملائكة بل الضمير خاص
بهم والخبر عن اسم الله في مظنة تقديره ان الله يصلي وملائكته يصلون كما ذكرنا
في استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهذا الوجه متعين لان الاتحاد مجمع على جوازه
واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مختلف فيه وحمل كتاب الله تعالى على المجمع عليه اولى
من حمله على المختلف فيه وقد تكلمنا في هذه الاية في استعمال المشترك في معنييه فلاحظه
وقد قال الثاني الوقوع من العرب فيكون جائزا عندهم كقولهم القلم احد اللسانين
الثالث عدم المنافاة بين ارادة المعنى الحقيقي وبين ارادة المعنى المجازي معا اذا
لم يكن متنافيان لم تمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم باللفظ وعليه اتفق المحقق في
المعارج الرابع انه لو كان ممتنعا لم يخل امتناعه من ان يكون الامر يرجع الى الاعتبار لا
ما به يرجع الى العبارة وما سنحيله لا يرجع الى الحس يجب استخفا للترجع فلا

العبارة كان ما صح لم يجز السلطة حتى تشرع ارتفاع العبارة وقد علمنا انه يحسن من
احدنا ان يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك ونريد به لا تعقد على من عقد عليه ولا على من وطئه
ويقول لغيره ايضا ان لامست امرأتك فاعد الطهارة ونريد به الجماع واللمس باليد وان كنت
محدثا فتوضأ ونريد الاحداث وقد اجاز ان نريد الضدين في الحالة الواحدة فاجعل متى اذن نريد
المختلفين فاما العبارة فلا مانع من صحتها يقتضي تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت
هذه العبارة في وضع اللغة عبارة عنهما فلا مانع يمنع ان يراد بها وكذلك اذا استعملت هذه
اللفظة في احدهما مجازا وفي الاخر حقيقة فليس يمتنع ان يراد بالعبارة الواحدة لانه لا تنافي ولا
مانع وبهذا الدليل تمسك المرتضى على جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه واستعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه واجاب عنه العلامة في النهاية فلاحظ وتذكر وهذه الوجوه الاربعة تدل على
الدعوى الاولى وهو اصل الجواز الخامس انه اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فقد
استعمل في غير ما هو موضوع له في اللغة وهو المعنى المجازي وهذا الوجه يدل على الدعوى
الثانية وهو كون الاستعمال على سبيل المجاز السادس لو جاز مطلقا لزم المحال والتكليف
بما لا يطاق بيان ذلك انه لو اريد باللفظ الواحد الامر والنهي لتحتم ما موجبهما لان الامر يقتضي
ارادة المأمور به والنهي يقتضي كراهته فيستحيل ان يكون مريدا كارها للشيء الواحد
ولو صدر ذلك من حكيم لكان تكليفا بما لا يطاق وهذا الوجه يدل على الدعوى الثالثة التي
ذهبنا اليها في المختلف وهي عدم جوازه فيما اذا لم يكن ارادة المعنيين منه كالمتناقضين
مثلا واحتج القائل بانه حقيقة ومجاز بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه والجواب ان في هذا الاستعمال
جمعا بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة والمفروض
ان المعنيين الحقيقيين مرادة من اللفظ كما ان المعنى المجازي كذلك فاذا استعمل المتكلم اللفظ
فيهما بان جعل لكل واحد من الاستعمالين حكمه كان مريدا الاستعمال فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى
الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي واذا استقام هذا الجواب افتقر لبطلان اصل
المجاز لكنه صاحب السلطان حدّ شي قائلا ان المعتبر في المجاز القرينة المانعة من ارادة
المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة

المعنى

المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فهو ممنوع بل هو عين النزاع
فلا يلزم الجمع بين المتنافيين وفيه انه اذا رجع هذا الحديث لزم بطلان الجواب ويلزم من
بطلان الجواب صحة دعوى الخصم ويلزم صحة دعواه بطلان كونه مجازا كما هو المدعى فتفكر واحتج
المانع بانه لو استعمل المتكلم اللفظ في حقيقته ومجازه لكان جامعا بين المتنافيين وانما
كان ذلك لوجهين احدهما انه يكون مريدا الاستعمال لها فيما وضعت له والعدول بما عداه وثانيهما
ان المحقق المتجوز يضمر كاف التشبيه لان قولك رأيت اسدا في الحمام بمنزلة قولك رأيت رجلا
كالاسد ومستعمل الحقيقة لا يضمر فلو استعمل اللفظة في المعنيين لاراد الاضمار وعدمه
واجاب المحقق عنه في المعارج قائلا انا لا نسلم كونه جامعا بين المتنافيين قولكم يكون مريدا
لموضوعهما والعدول عنه قلت تعنون بالعدول كونه مريدا الاستعمال لهما في غير ما وضعت له
كما اراد استعمالها فيما وضعت له ام تريدون استعمالها فيما وضعت له ولا استعمالها فيما يستعملها
فيه الاول مسلم ولا يفيدكم والثاني ممنوع وقولكم في الوجه الثاني مريد الاضمار وعدمه قلنا
لا بالنسبة الى شيء واحد بل بالنسبة الى شيئين وذلك ليس بمناف هذا مع ان المرتضى
صرح في ذريعته في الرد عليهم قائلا وقولهم لا يجوز ان يريد اللفظة استعمالها فيما وضعت له والعدول
بها عما وضعت له ليس بصحيح لان المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب ان يكون قاصدا الى
ما وضعوه والى ما لم يضعوه بل يكفي في كونه متكلما بالحقيقة ان يستعملها فيما وضعت له في
اللغة وهذا القدر كان في كونه متكلما باللغة من غير حاجة الى قصد استعمالهما فيما وضعوه وهذه
الجملة كما ترى اسقط هذه الشبهة انتهى كلامه وعندي فيه اشكال فتدبر خاتمة بين الاشتراك
في تعارض النقل والاشتراك الحق عندي تقديم النقل على الاشتراك عند تعارضهما وفاقا
للمشهور وعليه جرى الحاصل والمحصول والتهذيب والجامع ومختصر والمنهاج والعبري
والحنفي وغاية البادي وحكي عن المحصول وذهب شرذمة من الناس الى اولوية الاشتراك
على المجاز وعليه العلامة في النهاية والميرزا في المختلف وظاهر ابن المحرر في المنية الرتق
لنقله الخلاف بدون اشارة شيء من الموافقة والمخالفة وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها ان الاحتمالات الجارية في اللفظ عند اطلاقه خمسة ومن اجلها حكم الفقيه
بان دلالة الالفاظ ظنية وهي المجاز والاشتراك والنقل والاضمار والتخصيص والمقدمات

الحاصلة بالجملة رهذه الاقسام كانت عشرة سنذكر تفصيلها ان شاء الله تعالى مع دقة والاشارة اليها اجمالا انما قال بعضهم في جمع صور التعارض يقدم التخصيص ثم المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك على الشيخ وطالع على ما بعده سنقدم ونقدم اضداد الجميع ذا الترجيح وما حكى عن جمال الدين الحرجاني من انه قال اما العشرة منها التعارض من الاشتراك والمجاز وبين الاشتراك النقل وبين الاشتراك والاضمار وبين الاشتراك والتخصيص فتكون اربعة والثاني في التعارض بين النقل والثلاثة فتكون ثلثة والثالث التعارض بين المجاز وتابعيها في مثال لهذه الصورة وذلك كما لو قال صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فيحكم المتشرع فيه بوجوب الطهارة كالصلوة المنقولة بعارضه الخصم يقول الصلوة مشتركة بين المفهوم الشرعي واللغوي منقولة وقد لزم ما اشتهر بين الاصوليين التمثيل لهذه المسئلة بما هو انه اذا قال المستدل تجب الزكوة في الغنم السائمة لقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فلفظ الزكوة وان كان في اللغة حقيقتين في النماء لكن نقله الشارع الى القدر الواجب فيقول المعترض لفظ الزكاة وان كان في اللغة حقيقتين مشترك بين الجزء المقدر الشرعي وبين النماء لانه يقول مادة بيان الثاني والمعنى في سائمة الغنم نماء فلا يدل على وجوب الزكوة فيقول المستدل ما ذكرنا راجح لان النقل اولى من الاشتراك لكذا وكذا واعترض الشيرازي على هذا المثال قائلا كيف يقول المعترض ان لفظ الزكوة موضوعة في اللغة للقدر الواجب مع ان الواضع لم يقصد هذا المعنى وحدسناه في المختلف فلاحظ واعتقد لنا ان المنقول مفيد لافراده حال النقل وبعده لانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة والمشترك غير مفيد اصلا لانه متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول كما ذكرناه فانه يفهم دائما من غير اجمال فكان اولى وبه تمسك جماعة منهم الحاصل والتهذيب والفخر الرازي بوجوه ذكرناها في حد المختلف على انه اجيب عنه بان المعنى مع حصول المناسبة المعنى من الناشئة من تعدده غير معين وقد ظهر ذلك حصول المفاسد بسبب التعدد في المنقول ايضا وفيه استدلال واحتج المخالفون بوجوه الاول انه دلالة

الاشتراك

الاشتراك على احد المعنيين حقيقة بل انما ترجح الحقيقة لسبقها الى الفهم حالة الانفراد وهذا الشق منتفي حالة الاشتراك فلا ترجح بل انما يسبق للمعنى المنقول فكان اولى كذا قيل وحققناه في المختلف والثاني ان عامة المحصلين سوى شذاذ متردون بالاشتراك وفي النقل بالعكس فان القائل به شرذمة قليلة ممن فيه اه مما ذكرهم ومن الاختلاف في ثبوت النقل وعدمه انما وقع ذلك في النقل الشرعي بين المعتزلة والقاضي والامام الرازي وغيرهم واما في السوي ولا العام او الخاص فلا نزاع لذي المعلوم انهم لم ينكر احد نقل العاقبة وكذا نقل النحاة الفعل والفاعل ولا اهل المنطق الموضوع والمحمول وغيرهم من ارباب العلوم والجواب ان هذا انما يتعلق بالشرعية لانها يتعلق بالمنقول من ارباب الاصطلاحات واصحاب العلوم واذا كان الامر كذلك فيكون الاشتراك ارجح الثالث ان المشترك اكثر وجودا وهو دليل الرجحان والا لرجح الواضع كثير المفاسد على قليلها ان كانت مفاسد المشترك اكثر فانه محال لانه لزم الترجيح من غير مرجح ان كانت متساوية واجاب عنه في المنية قائلا والجواب بعد تسليم الكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم والاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدده واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم ومع لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح الرابع ان النقل يستلزم النسخ والاشتراك خير من النسخ فيكون خيرا من ملزومه الخامس ان الاشتراك لا يقتضي نسخ النقل يقتضيه فالاشتراك اولى لما تقرر من اولوية الاشتراك على النسخ وفيه ان لم يكن عين ما قبله والا تقريبه السادس ان مفاسد الاشتراك فتحصل في النقل دون العكس بان السامع ندسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول في المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل في الثاني في ظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهالة النقل فيجتمع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى السابع ان النقل يتوقف على ما يتوقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجحا وبيان ذلك ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد والنقل يحتاج الى وضع سابق ونسخه ووضع جديد والموقوف على امور كثيرة مرجوح بالنسبة الى الموقوف على الامر الواحد الثامن ان تطرق الخطاءات في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان

وجدت معه القرينة فلا اضلال الى العلم السامع بمقصود المطلق عينا وان لم توجد توقف السامع
على البيان بخلاف النقل فان السامع ربما لا يعرف النقل اصلا او يخفى عليه فيحمل اللفظ على المعنى
اللغوى وهو ليس بمراد فيقع الخطاء واجيب عنه بان النقل لا بد ان يصل الى الكل فيكون معروفا
عند السامع ولا يكون خفيا عنده واعترضه القرافى قائلا ان هذا غير مستقيم لان صورة المسئلة
انه حصل لفظ تنازعنا فيه هل هو منقول او مشترك ولم يتقرر واصحابنا بعض طائفة التصحيح
فكيف نفرض وصوله الى الكل وتقريره عندهم مع ان الفرض وقوع النزاع فيه وغير شتاه فى المختلف
وقد حكى عن المحصول انه اجاب عن جميع هذه الادلة بما حاصله ان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه
اللغوى الى المعنى الشرعى فلا بد ان يشيع ذلك النقل ولذا يبلغ الى حد التواتر وعلى هذا التقدير
تزول المفاسد المذكورة واعترضه العلامة فى النهاية بامور الاول انا نبحث ليس فى نقل شرعى
فقط بل فى مطلق النقل فلا شك فى ان اهل العرف واهل اللغة لو نقلوا اللفظ لم يحتج جميعهم
الابلاغ الى حد التواتر الثانى ان اشتهار النقل كيف يزيل منع الوضع الاول وتوقفه عليه
وعلى وضع جديد وعلة وجوده الثالث ان التواتر انما يحصل بالتدريج والمفاسد حاصلة
قبله الرابع انهما يتعارضان فى لفظ لا يعلم كونه منقولا ولا مشتركا ثم تعارضا لفظ منقول
مع اخر مشترك فى معنيين مثلا فان التمسك بالمنقول اولى باعتضاد النقل بارادة معنيين دون
الاشتراك فكما يرد عليه شيء من تلك الوجوه فنقول انما تعرضنا هنا لما تعرض له الاصحاب والى
باقى الصور التى تعرض له فقد عرفت انها عشرة الصورة الاولى ما ذكرناها الصورة الثانية تعارض
المجاز مع الاشتراك والمشهور بل كاد ان يكون اجماعا ان المجاز يقدم على الاشتراك عند
تعارضهما وبه افتى الحاصل والتحصيل والتهذيب وبه اقول لوجهين احدهما انه اكثر
والكثرة امارة الظن فى محل الشك وثانيهما انه ان وجد مع القرينة حمل على المجاز ولا
اهمال وان وجد بدونها حمل على الحقيقة ولا اهمال وليس المشترك كذلك واعترض باولوية
الاشتراك لوجوه منها توقف الاشتراك على الوضع الواحد والمجاز يتوقف عليه وعلى
النقل والعلاقة ومنها كثرة فائدة الاشتراك فى المشترك دون المجاز ومنها كثرة التجوز
بكثرة الحقائق ومنها عدم الخطاء فى الاشتراك ووقوعه فى المجاز وذلك لان القرينة ان وجب
حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف وفى المجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة

والمتكلم

والمتكلم اراد المجاز فيقع الخطاء وفيه اما اولا فلان المشترك اذا لم يكن معه قرينة قد يكون اراد منه
واحدا معين فلو تعين وقع الخطاء واما ثانيا فلانه اذا اراد المعنى المجازى فلا يجوز لم
ترك القرينة ولو ترك لصح ارادة يكون تكليفا بالمحال وهو غير جائز من الحكيم واما
ثالثا فلانه الخطاء المذكور ان كان فى الواقع فليس الخوف عليه ولا يضر المتكلم لو كان عند
المتكلم ما لم يعلم الا وان كان عند السامع فهو حق لكنه لم يقل احد بتخطئة من يعرف
اللفظ الى حقيقته مع ارادة المتكلم المعنى المجازى بدون نصب قرينة والجواب عن الكل بالمعارضة
بفوايد المجاز كما فى الحاصل وفيه اشكال واجاب التهذيب فى هذين اصلا الاعتراضين الجواب
عن المجاز الكثر فتدبر وقد ذهب بعضهم الصورة مثال وهو لفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون
مجازا فى الوطى حقيقة فى العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان قارنها قبل المسيس
حملا للفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثانى لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من
النكاح فى الاية الوطى اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معنييه عينا عند التجرد
عن القرينة متكلم الصورة الثالثة فى معارضة الاشتراك للاضمار المشهور بل كاد ان يكون
اجماعا وبه افتى الحاصل والتهذيب والمنية انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار
وهو تقدير لفظ فى الكلام فان الاضمار اولى لوجوه احدها ان الاضمار فيه الاختصار وهو
مستحسن عقلا ونقلا وفيه ما حكى عن جمال الدين الجرجانى من ان هذا معارض بان الاشتراك
اغلب بالنسبة الى الاضمار والاغلب اولى وثانيها ان الاضمار من باب الايجاز والاختصار
فهو من محاسن الكلام ولهذا اختص لرسول الله صلى الله عليه وآله الحق اوتيت جوامع الكلمة
واختصر لى الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاضمار اولى وثالثها ان
الاجمال الحاصل من الاضمار مختص بصورة واحدة وهى ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية
فى احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق الاجمال اما فى غير هذه
الصورة كما اعاد المضمر او يجان بعض ما يصلح للاضمار على الباقى فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح
بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة
للمرادية فكان اخل بالفهم ورابعها ان الاضمار يحتاج الى القرينة فى صورة واحدة والمشترك

يحتاج اليها في جميع الصور فكان الاول اولى به تمسك الى الحاصل واعترض عليه بان الاضمار محوج
الى ثلاث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج
الى واحدة وهي القرينة الدالة على تعيين المقصود من اللفظ فكان اولى والجواب عنه من وجهين
احدهما الحاصل وهو ان الاضمار من باب الايجاز وهو من المزايا والمحاسن دون الاشتراك
وثانيهما للمنيه وهو ان الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلاث في صورة واحدة كما بينا والمشترك
محوج في كل صورة فكان الاول اولى ويتضح بهذه الصورة مثال الصورة قال عليه السلام
في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل ان يكون
للظرفية خاصة ويحتاج الاضمار فيصير تقديره في مقدار خمس من الابل مقدار شاة الصورة الرابعة
في معارضة الاشتراك مع الاضمار والمشهور بل كاد ان يكون اجماعا به افتى الحاصل والتهذيب
والمنيه انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار فالتخصيص اولى لانه خير من المجاز على
ما سيأتي الخير من الاشتراك على ما مر فكان خيرا من الاشتراك لان الخير من الخير من شيء خير
من ذلك الشيء بالضرورة وعن جمال الدين الجرجاني انه قال المجاز الراجح يرد نقضا على
هذا الكلام الا ان يستثنى من امثال هذه المباحث لانه على حدة الحق ومثال هذه
الصورة ما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم
من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت
عن قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح
حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا فح لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي فتفكر الصورة
الخامسة في معارضة المجاز للنقل اذا وقع التعارض بين المجاز والنقل فالمجاز اولى
وعليه الحاصل والتهذيب والمنيه لوجوه احدها ان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان
عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وفيه ما حكي عن جمال
الدين الجرجاني من ان النقل اذا حصل بالشهرة لا يحتاج الى الاتفاق وثانيها ان النقل
يتوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها ان في المجاز فوائد
وليس كذلك النقل كذا حكي عن بعضهم وعندي فيه اشكال ورابعها ان المجاز اغلب من النقل

فيكون

فيكون ادل على ما فاته العلامة كذا حكي عن جمال الدين الجرجاني وخامسها ان النقل يحتاج
الى نسخ الكلمة في اللغة وهو متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة من ارادة الحقيقة وهو
متيسر فكان خيرا وعليه اعترض الاسنوي في شرحه فالفرق بينه وبين الاول انه الاول يتمكن
على [illegible] توقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف هذا وعورضت الدعوى بان اللفظ
المنقول افادته حقيقة والمجاز ليس فادته يقينية لجواز تعدده وفيه كلام على ان في الحاصل
قال والجواب المعارضة بعوض كذا المجاز وفيه اشكال ومثال هذه الصورة لفظ الصلوة
فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل
ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فلا يكون منقولا
الصورة السادسة في معارضة النقل للاضمار اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى
كذلك بل يكفي فيه دلالة [illegible] الكلام عليه وثانيها توقف النقل على نسخ الوضع الاول وليس كذلك
وضع بان الخلاف للاضمار وثالثها انه مساو للمجاز لعلاقتها سياق الخير من النقل على
ما هو عليه اعتمد الحاصل ومثال هذه الصورة كالربا لا يجوز بيع الربا الدرهم
[illegible] مثلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة و
نقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظة اخذ اي وحرم اخذ الربا
الصورة السابعة في معارضة التخصيص للنقل اذا وقع التعارض بين التخصيص والنقل
فالتخصيص اولى كما في التهذيب والمنيه وعليه الحاصل لان التخصيص خير من المجاز على ما
يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة
ومثال هذه الصورة قوله تعالى احل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل مبادلة و
مبادلة تجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية
فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضعه الى المعارضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية
كان اولى الصورة الثامنة في معارضة المجاز للاضمار اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
فالحق عندي انهما متساويان وفاقا للحاصل والمنتخب والتهذيب وقال في المنيه
والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة
واستغناء الاضمار عن ذلك وعن الامام الرازي انه قال في محالة ان المجاز ارجح من الاضمار

لانه الاكثر والكثرة تدل على الرجحان **لنا** احتياجهما الى القرينة في الحمل على خلاف ظاهرهما فيتساويان وبه تمسك
الحاصل وفي التهذيب هما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وبه اعترض
في المنية فالاولى انه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة المقتضي ظاهرها
عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساوي لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت
رجحانه على كل منهما اتفاقا ومثال هذه الصورة قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل التخصيص
اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا
تسمية للمحل باسم الحال ومعه فتعقل الصورة التاسعة في معارضة التخصيص للمجاز اذا
وقع التعارض بين التخصيص والمجاز فالتخصيص اولى كما في التهذيب والمنية وعليه
الحاصل لوجوه احدها ان في التخصيص يكون المقصود دائما بخلاف المجاز وذلك لان
المقصود يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز
فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته فلا يكون مقصودة
اصلا وثانيها ان المعنى المجازي مع كونه مقصودا واليه استند التهذيب والمنية وفيه حكي
حكي عن جمال الدين الجرجاني من انه معارض بكون المجاز اغلب وثالثها انه اذا انتفت القرينة
في التخصيص حمل على الجمع فيحصل المراد وغيره بخلاف المجاز فانه يفيد المراد دائما وفيه ما حكي عن
الجرجاني المزبور من ان هذا لا يصح اذا اطلق الجزء واريد به الكل ورابعها تمسك به الحاصل
فلاحظه وتعقل ومثال هذه الصورة قوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة
وخصص اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد المشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب
تسمية الجزء باسم الكل فتعقل الصورة العاشرة في معارضة التخصيص للاضمار اذا وقع التعارض
بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى كما في التهذيب وعليه الحاصل لان التخصيص اولى
من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وبه تمسك
التهذيب والحاصل واعترضه في المنية فالاولى منع مساوات المجاز للاضمار ومثال هذه
الصورة قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول
بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بحديث عائشة الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول

الاخر

الاخر بل يجوز التأخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الحديث اضمارا وتقديره لا صيام كاملا الى
فاضل **تنبيه** فروع ذكرناها الحاصل وفرض لبعضها في المنتخب والمنية اولها ان الاشتراك
خير من النسخ لان النسخ ابطال بالكلية والاشتراك ناحية الى ان ظهر ظهور القرينة
والتأخير اهون من الابطال وثانيها ان المتواطي خير من المشترك لافراده اذ التعميم في الموارد
كالا المسمى وثالثها الاشتراك بين علم او لفظ بين معنيين لان الاولين اخص من الاخيرين
ولكون الاخير هو الا ... اقل ورابعها الاشتراك بين علم ومعنى خير منه بين معنيين انتهى كلام
الحاصل فتنبه **مخاصمة** بين الاصوليين والنحويين في معنى الواو العاطفة ان الواو
العاطفة موضوعة للجمع المحتمل للترتيب وعكسه والمعية فتعطف الشيء على سابقه ولاحقه
ومصاحبه وفاقا للمعول عليهم في الادب والمشار اليهم في الاصول ومن الاولين البديع والهادي
الرضي والنجاة ومغني اللبيب وملح ابي الفتح وشرحها للاصفهاني والدرة والخلاصة
كتاب سيبويه والمبسوط وشرح الخلاصة للبدر بن مالك ومن الاخرين الحاصل والفصل
والمحصول والمنتخب والمعارج والمنهاج ومختصر المنتهى والجامع وشرحه والتهذيب والمنية
والمبادي وغاية البادي والتحقيق والوسيلة والزبدة والمعين والحنفي والشيخ ابي ... والي
صرح به في المختلف وحكي عن المحصول ونقل في المنية عن الاكثرين من ... الادباء والمحققين
الاصوليين وذهب جم غفير الى انها للترتيب وبه قال ابو حنيفة والفراء والكسائي و
ثعلب وابو عمر الزاهد وابن درستويه وقطرب والزاهد وهشام والشافعي وكثير
من الفقهاء وحكاه في حاشيتي الزبدة عن المتوكل وجماعة من اهل البصرة والكوفة وقال
الشيخ ابو جعفر الطوسي والصحيح انها لا تفيد الترتيب بحقيقة اللغة ولا تمنع ان
يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة انه ما روي عن النبي انه قال لمن خطب فقال
ومن يطع الله ورسوله فقد اهتدى الى اخرها قال وما قيل اوسنذكره محول العم
تعالى في جملة ادلة من قال بالترتيب وذهبت الاشعرية من الناس الى انها للمعية
ونقله الابهري عن الحنفية وفي مغني الانصاري ونقله الامام في البرهان عن بعض
الحنفية انتهى وقيل انها ليست للترتيب والمعية بل لمطلق الجمع وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها اختلاف الناس في التعبير عن هذا المعنى الثابت للواو فقال

الحاصل هو الجمع المطلق وعليه جرى اللباب على المنهاج والمنية وهو متن ابن الحاجب والاصلاح
الرفيع والمبادى وغاية النادى وبه قال جماعة منهم المحقق والشيبانى والعينى وقال
المنتخب هو مطلق الجمع وعليه جرى الجامع والتحصيل ومختصر الانصارى قال فى شرح الجامع
وانما عدل المصنف عن قول ابن الحاجب الجمع المطلق لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفى
التقييد وفى حواشى الانصارى وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع
بقيد الاطلاق وانما هى للجمع لا بقيد انتهى وفيه ان المطلق ليس بقيد حتى يلزم ذلك جاء زيد
وعمرو قبله وبعده او معه ويصح جاء زيد وعمرو وبه هو التسليم فلذا قال الجمع مطلق اى كلا
كان وفى التهذيب معناه الجمع من غير ترتيب وفى التحفة وابو سهلة هى للجمع مطلقا وفى
التوضيح الوارد غير مقيد بقيد معين من ترتيب وتعاقب وفى الانهج معنى الواو الاجتماع فتفكر
وثانيها المشهور من القايلين بالترتيب اطلاق الترتيب وفى الناس من قال انها للعكس
للترتيب ايضا لكن فيما يستحيل فيه الجمع مثل واسجدى واركعى وحكاه العلامة فى نهايته عن
الفرا ويمكن ان يرد الاطلاق على التقييد فلا يكون بينهم نزاع معنوى فيكون النزاع فى
لفظيا وان بقى كلامهم على اطلاقه يكون النزاع معنويا وثالثها انها تحت الترتيب
فى دون التعقيب والتراخى والجمهور لم يفصلوا على شئ من ذلك بل قرروا صول البحث.
بانها للترتيب وفى المنية ذهب الفرا الى انها للترتيب المطلق يعنى كون المعطوف بعد المعطوف
عليه المحتمل للتعقيب والتراخى انتهى ورابعها ما ادعى جمع منهم العصرى على عدم قابل
بالمعية ورد بوهنه وهم فى المختلف لان هذا القول مشهور النقل عن الحنفية وكتبهم
مشحونة بذكره وبنوا عليه مسائل منها انه لو زوج الفضولى رجلا اختين فى عقدين بغير
اذنه فجيئ هذا فبلغه ذلك فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما كما اذا اجازهما على
اجازتهما متفرقتين لان الكلام يتم باخره والحر هذا الكلام مغير لاوله لان اوله مع الجواز
والنكاح واخره يسلب هذا الجواز لاستلزامه ثبوت نكاح الاختين فتفكر وخامسها
نعم توهم ان الواو تخرج عن افادة مطلق الجمع لانها باقية على العطف فتستعمل
على ثلثة اوجه احدها التقسيم فتكون بمعنى او كقولك الكلمة اسم وفعل وحرف و
ثانيها بمعنى الاباحة وثالثها التخيير وكلاهما بمعنى او ايضا فتدبر وسادسها اقسام الواو

لزمة

كثيرة منها العاطفة والحالية ولا تستقيما فيه لظهورهما والزايدة ومنها الجارة وهى بمعنى باء
الجر كقولهم انت اعلم ومالك وبعت الشاء شاة ودرهم وكلام الجوهرى حكى هذا المعنى عن النحوى
كقوله تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب اى ولا نكذب ومنها واو الصرف سمى الكوفيون بذلك
ومنها واو القسم وواو رب ومنها واو الثمانية ذكرها جماعة من الادبا كالحريرى ومن النحويين
الضعفاء كابن خالويه ومن المفسرين كالثعلبى كقوله تعالى سبعة وثامنهم كلبهم وجعل منها
للعطف وفى هذه الاية باعتبار الواو وكلام حل يدل ذكره الانصارى فى حواشيه فليحفظ وتعقل
وحجة بعضها يدل على اثبات ذلك وبعضها ينفى كونها للترتيب والمعية وبعضها
ينفى احدها الاول اذ ثبت استعمالها فى كل واحد من هذه المعانى الثلاثة فوجب ان
تكون حقيقة فى الكل فيلزم الاشتراك او فى احدها وفى الباقى مجازا وكلاهما خلاف الاصل
وكلاهما من ذلك الا بجعلها حقيقة فى القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع
او الجمع المطلق على الخلاف فى التفهم بين وجهيها ان لم يستعمل فى الافراد اصلا فهى
باطلة اجماعا فان استعملت فيها كما هو الواقع لزم تعدد المجاز وهو اكثر مما ذكر ثم
منها من المجاز الثانى فى قوله تعالى فى سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة و
فى سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو دل على التقديم
احدهما على الاخر لما لم تكن الواو مقتضية الترتيب فلو كانت الواو للترتيب لزم كون
المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وهو تحقيق من وجوه منها ما ذكرناه
فى المختلف مع الحول بعينه ومنها ما قاله فى المنية من جواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول
او بعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا وبالعكس وانما يلزم ان لو
من هذا الكلام انه قد ورد الامر بهذا القول مرتين احدهما قبل الدخول والاخر بعده وهنا
لا ينافى كونها للترتيب ولا يخفى عليك ان كونها الثالث نص اهل اللغة على انها لمطلق
الجمع حتى قال ابو على الفارسى اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه فى سبعة عشر موضعا من
كتابه المبسوط انها للجمع المطلق من غير ترتيب ولا تعقيب واجماعهم فى ذلك حجة والرابع
وفيها انا لا نسلم حجية الاجماع فى امثال هذه فى الامور اللغوية والرابع قوله تعالى اياك نعبد

وإياك نستعين والعبادة بعد الاستعانة عليها لكن سوغ ذلك كون الواو لا توجب
الترتيب وقوله تعالى فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل فالامطار قبل
جعل العالي اسافلا وفيه انه يجوز ان تكون جارا والجواب الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع
قوله تعالى واسجدي واركعي وقد كان من شرعها تقديم الركوع على السجود لكن سوغ ذلك
كون الواو لمطلق الجمع وفيه انه مجاز والجواب والاصل في الاطلاق الحقيقة السادس قولهم
ان الترتيب غير مراد في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وارجلهم والسارق والسارقة والزانية والزاني ولقد اخذنا من النبيين ميثاقهم
ومنك ومن نوح وقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط
وعيسى وايوب وقوله تعالى كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون
واخوان لوط والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه كلام السابع ما روي ان الصحابة لما
سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم بايهما
نبدأ يا رسول الله فقال لهم صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله تعالى به فلو كانت الواو
دالة على الترتيب لما سألوه عن ذلك لكونهم من اهل البيان عارفين باساليب
اللغة وقواعدها بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا وهو احد ما تمسك به الترتيب وفيه
اما اولا فلان هذا يدل على نقيض المدعى فان البداءة تقتضي الترتيب اذ لو لم يكن
للترتيب لم يكن في الكلام ابتداء وانتهاء واجيب بان الترتيب مستفاد من قوله
ابدأوا بما بدأ الله تعالى به ولو كان الواو للترتيب لفهموا معنى الآية فلم يسألوا فلم
يسألوه ولم يحتاجوا الى قوله ابدأوا واما ثانيا فما حكي عن جار الله الزمخشري من ان
الترتيب المستفاد من كلام الشيخ الرضي اعم من ان يكون المتقدم متأخرا او المتأخر
متقدما فلا يكون لسؤال الصحابة وجه واما ثالثا فلانها لو كانت لمطلق الجمع لما سألوا
عن ذلك لكونهم من اهل اللسان وحينئذ فيجوز لهم ان يبدأوا بأي شيء شاؤوا فلم يتجه السؤال
لهم لو كانت مشتركة باشتراكها لفظيا لكنه لم يذهب اليه احد الى ان نقول بعدها انه يصح
منهم السؤال المحقق لارادة الحقيقة لاحتمال ارادة التجوز واما رابعا ففيه ما ذكرنا
في المختار بالملاحظة وتوقف الثالث من قول لبيد على البيت بل اذكر عاتق او جونة

قد احت ونقض ختامها ونقض الختام قبل الفتح لكن هون الخطب كون الواو لغير الترتيب
وقوله ايضا القلس نقلت له لما تمطى بجوزه واردف اعجازا وناء بكلكل وكذا قوله حتى اذا
رجب ولى انقضى وجماديان وجاء شهر مقبل ومعنى ذلك من الاشغال الغير المتصلة
التاسع اختصم زيد وعمرو واشترك زيد وخالد فانه لا ترتيب هنا اذ لا يتعقل الاختصاص
والاشتراك الا بين اثنين فصاعدا فصار للترتيب ان هذا من اقوى الادلة على عدم افادتها
الترتيب وفيه ان مادة اختصم واشترك قرينة على عدم الترتيب فلا يكون من محل النزاع
في شيء فلا يتم الاستدلال به العاشر يجوز ان تقول المال بين زيد وعمرو ولا يجوز ثم
والفاء عوضه وكذا يجوز ان تقول جلست بين زيد وبكر ومن هنا كان الاصمعي على ما حكي عنه
انه يقول الصواب بين الدخول وحومل لا فحومل واجيب بان التقارب بين نواحي الحادي
عشر انما استعمل حيث يمتنع الترتيب فيه كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان باب التفاعل
في اللغة يقتضي التشريع في الفعل من الجانبين معا ومن هنا لا يصح ان يقال تقاتل زيد
ثم او فعمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب فلا تكون حقيقة
في الترتيب دفعا للاشتراك وبه تمسك الحاصل والمنتخب والتهذيب الثاني عشر لو افادت
الترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو وبعده تكريرا وقبله نقضا والتالي باطل لوقوع هذا الكلام من
الفصحاء والبلغاء والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه كلام اما اولا فلانه لا ينفي ان يفيد الترتيب
وبعده تأكيد كقوله تعالى فصيام عشرة كاملة فلا تكرير واما ثانيا فلانه لا يتصل التكرير
لا ينافي التكرير لان الكلام يقتضي معنا بزيادة اللفظ وتغييرها كقولنا زيد في الدار
جيد بالهمزة استفهام وجابعة الحاصل بانه لو كان كذلك لتخرج التا الغارقة الثالث
عشر لو كانت للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقديم احدهما او التقارب لكونه مفهوما
من اللفظ وعندنا في الخلاف الرابع عشر الجمع ليس يقتضي الحاجة الى التعيين
فلا بد من وضع لفظ يدل عليه وليس الا الواو فيه نظر الخامس عشر قال
السيد عبد الله اشترى اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب وفيه ان قرينة الحال دلت
على عدم ملاحظة الترتيب لعلم العبد ان المولى قصدهما معا فعلى اي طريق اتى
بهما فقد اتى بما قصده السادس عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها

في جواب الشرط كالفاء والثاني باطل اتفاقا وكذا المقدم وضعفناه في المختلف الرابع عشر ان
ماهية المحققا لو الواو العاطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في الاسماء المتماثلة ولا
ترتيب في قولنا جاء زيد وزيد وزيد وبه عشر ان الحاصل والمنتخب والتهذيب وفيه اشكال من وجوه
احدها ان هذا اثبات اللغة بالقياس وقد حققنا سابقا ان اللغة لا تثبت بالقياس ولا بعقول
الناس ولا بعقول الناس وثانيها ان الواو في صورة النزاع عاطفة وفي محل الاجماع ليست عاطفة
والذي ههنا من تلك فان العاطف لا يماثل غير العاطف وثالثها انا لا نسلم انهما في اسماء متماثلة
فانا لو جمعنا زيدا وزيدا وزيدا لكان في صيغة الجمع ثلث مرات وثلث يات وثلث دالات وليس
كذلك بل العرب اتت بلفظ مفرد ضمت اليه علامة الرفع ونونا كالعوض من التنوين كذا قال
القرافي في شرح المنتخب ورابعها ان اللفظ في الاسماء المختلفة يدل على كل واحد منها بالمطابقة
ولذلك لا يصح استثناؤه فلا يكون مثل صورة الاجماع لانه استثناء جميع ما نطق به في ذلك
المفرد واستثناء الكل من الكل لا يجوز وفي صورة الاجماع اللفظ يدل على كل واحد منهم تضمنا و
لذلك يصح استثناؤه فلا تكون صورة الاجماع مساوية لصورة النزاع وخامسها لانها
هناك جمعت بين اجزاء وههنا جمعت بين مسميات مستقلة كذا قال القرافي ايضا في شرح
المنتخب وخامسها ما حكي عن جمال الدين الجرجاني من ان واو العطف يجوز ان يكون ارادة عدم
ارادة الترتيب هنا مجازا والجواب ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وعدمه بالاطلاق استعملت
ولهذا ان ابن الحاجب قال الواو في المواضع التي ثبت بها كونها للجمع المطلق جاز لعدم ادلة
الترتيب وضعفناه في المختلف بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وادلة لا تستنهض بها على
مطلوب لانها مقدوحة كما ستقف انشاء الله تعالى فتذكر وجه الذي يدل بالترتيب بوجوه
الاول قوله تعالى واركعوا واسجدوا فانه يقتضي الترتيب ولولاه لجاز الاتيان والجواب انا لا نسلم
افادة الاية الترتيب بل انما علم ذلك من فعله صلعم لانه فعله بيان لمجمل الصلوة من وجوب تقديم
الركوع على السجود وغيره وبهذا قال صلعم صلوا كما رأيتموني اصلي ومن اجماع او غير ذلك الثاني
ان النبي صلعم قال حين سألته الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ابدءوا بما بدأ الله تعالى به في كتابه
حيث يقول ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى وذلك يدل على الترتيب والجواب عنه
اما اولا فلان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر كما لو قال رأيت زيدا ورأيت عمرا

فان

فان تقديمه ذكرا في الذكر لا يقتضي تقديمه في نفس الامر اتفاقا واليه اشار القرافي في شرح المنتخب قائلا
ما ثم لا يلزم من وقوع الترتيب بينهما استعمالهما فيه فقد يقع مع اللفظ ما هو اجنبي عنه معلوم
من الواقع لا من اللفظ ودلالة التقديم على الاهتمام بالمقدم وذلك انهما الناصين على اهتمام
الترتيب على لا لغة في الوضع والنظم وان كانت الواو فيهما تكون اجنبية من ذلك انتهى واما ثانيا
فلانه لو كان الابتداء لفظا يدل على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب واما ثالثا فلانه
المستفاد من قوله صلعم ابدءوا بما بدأ الله تعالى ترتيب وجوب الابتداء على مطلق ابتدائه تعالى لا على
ابتدائه من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو فلا يلزم مما ذكرتم من كون الواو للترتيب
كذا اجاب المحقق الشريف وضعفناه في المختلف بان ماهية الابتداء من حيث هي
لا تصلح علة لوجوب شيء والنبي صلعم رتب وجوب ابتدائنا على ابتدائه فتعين ان تكون
علة الوجوب هو الابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق العطف وفيه كلام تقصر الثالث
روي ان شخصا قام بين يدي رسول الله صلعم خطيبا فقال في اثناء كلامه من اطاع الله ورسوله
ولو لا انها للترتيب لما امره بذلك لانه لا فرق بين ما امره به وبين ما نهاه عنه صلعم والجواب الانكار على
الخطيب كان من جهة انه افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم ومن ههنا قال المحصول
فلان ذكر الله تعالى بتصريح لفظ رسوله صلعم ادخل في الورع عن العصيان كما قال الخليفة لابيه
المؤمنين يامرك بكذا ولا يقال امرك وفيه اما ثانيا فبما روي في المصابيح عنه صلعم انه قال لا يؤمن
احدكم بالله حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب
بينهما في الضمير واجيب عنه لما حكى القرافي في شرح المنتخب قائلا ان منصب المشرع
قابل للتهاون في حقوق الساعين بسبق اليهم توهم ذلك اي ترك سلطه الحاصل من
الجهل في حقه ومنصب رسول الله صلعم بعيد عن توهم ذلك لفرط تعظيمه لهم عز وجل فانتفت
المفسدة في الجمع لبعضهم وهملوا واما ثانيا فما قاله بعضهم من ان الطاعة والمعصية
حقان لله تعالى على الحقيقة لا لغيره واما اطاعة الرسول صلعم وعصيانه فهي تبع له وقوله
ومن عصاهما يقتضي التسوية او التشريك في امر الطاعة والعصيان وهو من حق الادب
ان يفرد ذكره وحقوق الالوهية ثم يترتب ذكر رسول الله صلعم تبعا فمن اجل ذلك
ونه والحق لا لان الواو للترتيب وفيه اشكال فتدبر الرابع قال عمر رضي الله عنه للشاعر قال كفى

الشيب والاسلام لكن ها هنا قدمت الاسلام على الشيب والجواب ان عمر قصد التفخيم
بتقديم ذكر الاعظم لا على قصد الترتيب بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة
مقدما في الذكر الخامس انكرت الصحابة على ابن عباس حيث امر بتقديم العمرة وقالوا
لم تامرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله فلولا انها للترتيب لما صح
صدور ذلك منهم ولما سال ابن عباس الجميع والجواب عنه ان انكارهم عكسه معارضة بامره بتقديم
العمرة فانه لو لم تكن الواو للترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة على الحج بعكس ما في القرآن امره
اياهم بتقديم العمرة اول دليل على عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه لا يدل على
فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه
الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتضييق تقديم العمرة
من جهة رفع العموم والتخيير باصح فيه لاجرم ان ذلك محلا لانكارهم على ابن عباس
لعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها وقد بلغت اصحابه التي في الا
الحد الذي لا يمكن وصول احد اليه ولما فيه من العلم قال فيه رسول الله كنيف ملئ علما و
يكون مستندا الى دليل دالة لتغيير معنى الواو وتخصيصه فيكون سمعيا منه وحينئذ فلا
وجه لانكار الصحابة عليه وفيه كلام السادس ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته
التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين
دفعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق
والجواب عنه ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر
وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط وقوع الطلاق لم
تزل انها بالاول بخلاف طلقتين فانه تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجمع
من لذا الكلام لا يتم الا باخره فالفرق بين العبارتين حاصل من هذه الجهة ولا من
جهة ان الواو لكن نمنع عدم وقوع قوله انت طالق وطالق فيقع طلقتان وهو القول
القديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وكذا
ربيعة وابن ابي ليلى فيقتل السابع ان الترتيب على التعاقب لم ان الوجود على التراخي
لزمه ومطلق الترتيب معين فتشتد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره

وهو

ومعنى الواو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب عنه اما اولا
فبالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس
فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الاخص مستلزم للاحتياج
الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام دون العكس بانه قد يحتاج الى العام من لا
يحتاج الى الخاص وشيطرهما في المنية تاليا فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ
العام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على
هذا التقدير وهو الواقع فلا واما ثانيا فبالمعارضة بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة
الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو واجيب
عنه بانه اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق
امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فيكون اطلاق لفظه عليه
مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ الموضوع
عليه واعترضه في المنية بوجهين احدهما ما عرفته في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ
العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ
قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المباينة التي
هي اخص من عدم الملازمة وثانيهما ان المعارض غير متحقق لامكان وضع الجمع والترتيب
على سبيل الاشتراك ورجحانه على الاشتقاق لا يمنع من ذلك لما تقدم نقيضه واحتج
القائلون بالتعقيب بانها موضوعة للجمع والاصل فيه الحقيقة فهي في غيرها مجاز والجواب ان
الاصل انما يعدل عنه للدليل وفيما ذكرناه من الادلة كفاية وذلك نتقل محاصل بين الاصوليين
والنحويين في المعنى الحقيقي للفاء والحق عندي ان الفاء للترتيب مطلق وفاقا لاكثر
مشاهير الادباء واعلام الاصوليين واليه ضمنا في المختلف وذهب معاذ بن مسلم الهراء
الى انها لا تفيد الترتيب مطلقا وفي مغني الانصاري هذا الكلام منه مع قوله ان الواو تفيد
الترتيب غريب انتهى وذهب الجرمي الى انها تفيد الترتيب في البقاع والامطار ولا تفيده
في غيرهما وقيل تفيد الترتيب في الجمل دون غيرها ثم القائلون بالترتيب اختلفوا

في افادتها التعقيب والحق عندي انما تفيد التعقيب من مطلق وعليه العمدة والتهذيب
والمنية والنهاية والحاصل والمحصل والمنتخب والمنهاج وشروحه والجامع وشرح مختصر المختصر و
الوسيلة والمبادي وغاية المبادي ومن كتب النحو اللمع والبديع والايضاح الرضيع والخلاصة
وشرح اللمع ومغني اللبيب واليه صرنا في المختلف ونقله في المحصول عن سيبويه وحكى الاجماع
عليه الحاصل والمحقق والعلامة وكثير من الناس وذهب قوم الى انها لا تفيد التعقيب مطلقا
ونقله في المعارج عن جمع وقيل تفيده في غير الجمل ولا تفيده في الجمل وحكي عن المرتضى القول
بالترتيب واحال التعقيب على الدليل فاوجب ما وجب التعقيب فيه وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها ان بعضهم اطلق التعقيب وعليه الحاصل وبعضهم قيده بحسب الامكان
وعليه التهذيب والمنية وفي مغني اللبيب الامر الثاني التعقيب وهو في كل شيء بحسبه الا ترى
انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة و
دخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة انتهى وثانيها اختلفوا في بيان النسبة بين الترتيب
والتعقيب والحق عندي ان كل تعقيب معه ترتيب ولا عكس ووافق المشهور ومن هنا ترى
كثيرا من الاصوليين يقتصرون البحث بالتعقيب كالمنية والتهذيب ولا يتعرضون للترتيب
اصلا بناء على لزوم التعقيب له وحكي عن الرضي انه قال في شرح الحاجبية ان الترتيب هو التعقيب
محتجا عليه بانه لو كان الترتيب غير التعقيب لما كان معنى انتفاء التعقيب وهذا الكلام منه
عجيب وعن القاموس ان الترتيب غير التعقيب فهو مقابل له وهذا القول مستغرب لاقتضائه
المنافاة بينهما وثالثها ان الترتيب نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل
على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه
ومسح راسه ورجليه ورابعها كما في الذكرى قاعدة قالها الامام الرازي والقرافي وهذه قاعدة
الترتيب له سببان احدهما اداة لفظية كالفاء وثم وثانيهما ان الازمان مرتبة لاجزائه
لذاتها بحيث يستحيل وقوع امس اليوم والان الماضي في الان الحاضر والاقوال والافعال
تقع منقسمة على اجزاء الزمان والمنطق به اولا يقع في الزمان الاول والذي يليه في الذي

بليه

يليه فهلم جرا كما هو واقع في الترتيب لذاته مرتب لاجل ما هو ترتيب لذاته فصار ترتيب
الزمان الذاتي يقتضي ترتيب الافعال والاقوال من غير اداة لفظية انتهى وخامسها تكون
الفاء العاطفة للترتيب فقط ولا مع التعقيب ولا مع المهلة فتكون ح بمعنى الواو وتكون لعكس
الترتيب والسببية مع التعقيب نحو قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى ادم
كلمات من ربه فتاب عليه وهو مما لا يخفى على من تصفح كتب اللغة وزبر الادباء وانما
اختلفوا في تعيين ما هو حقيقة فيه وموضوعة له وسادسها تاتي الفاء لمعان غيرها منها انها
فاصحة قاله المرادي في قولك [illegible] ورد باضماري ومنها الرابطة ومنها
العاطفة ومنها الاستئنافية ومنها الزائدة وبمعنى الواو وبمعنى ثم ودخول الزائدة خلافا فانكرها
سيبويه مطلقا واثبتها الاخفش في الخبر مطلقا وزيادة الخلاف مذكور في مغني اللبيب
فلاحظه وتعقل لنا وجوه الاول اجماع اهل اللغة على انها للترتيب والتعقيب والاجماع
في ذلك حجة وعلى هذا الدليل اعتمد الحاصل والتهذيب والمنية وقد ناقشناه في المختلف باشتهار
الخلاف الثاني انه ثبت استعمالها في الترتيب والتعقيب وغيرهما فلو كانت
موضوعة لغيرهما ايضا لزم الاشتراك والمجاز وقد ناقشناه في المختلف بانه للخصم ان
يقلب الدليل فيقول هكذا ثبت استعمالها وغيرهما مع اعترافكم فلو كانت للترتيب
والتعقيب لزم الاشتراك والمجاز وقد ناقشناه الثالث قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وقوله تعالى [illegible] وقوله تعالى فوكزه
موسى فقضى عليه وقوله تعالى فتلقى ادم كلمات من ربه فتاب عليه وقوله تعالى انا انشأناهن
انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا لاصحاب اليمين فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة الى غير ذلك وقد ناقشناه في المختلف بجواز ان يكون ذلك فيها
لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وفيه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ما لم يعلم خلاف
هذا الاصل وهو منتف فيما نحن فيه الخامس ان الفاء لازمة الدخول على الجزاء كما صرح به
والقرافي في شرح المنتخب قالا ان هذا يقتضي انها للتعقيب لان الشروط
اللغوية اسباب وشان السبب ان يتعقبه مسببه واذا كان التعقيب مستفادا
من الشرط فلا يستفاد من الفاء والا لزم التكرار لو كان التعقيب انما استفيد

من الفاء ومع الاستدلال السادس لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء لانه يعقب الماضي
والمضارع لكنها داخلة فيه كقوله تعالى فلا تعلم ... الى الدرب وقولهم من دخل وقد لهم
من دخل داري فله درهم والفرق بينه وبين ما قبله وجوه منها انه في الاول اقتضى كون الفاء لا
لجلد الثاني ومنها اطلاق الجزاء في الاول وتقييده بجنسي الماضي والمضارع في الثاني فتفكر
واحتج الفاعل الفاء للترتيب مطلق بقوله تعالى اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم
قائلون والجواب عنه اولا فبان المعنى اردنا اهلاكها فجاءها باسنا واما ثانيا فلانها للتعقيب
الذكري بمجرد اللفظ ولا يخرض هنا ذكرناه واما ثالث فلك ان تريد بالباس غير الباس الذي
هو سبب الاهلاك مثل عذاب القبر واشباهه فيصير المعنى هكذا اهلكناها ثم اتاها عذابنا
فيعقبه واحتج الجرمي بقوله بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا وان كان
وقوع المطر فيهما في وقت واحد قال والجواب عنه ان الخصم يقول بان مرادنا الترتيب مطلق
من جملة البقاع والامطار بهذا الخبر يحتاج الى الدليل ثم دعوى النفي وهو عدم الافادة في
البقاع والامطار يحتاج الى دليل هنا ان الفاء في البيت بمعنى الواو ومن هنا قال الاصمعي و
الصواب رواية بالواو لانه لا يجوز جلست بين زيد فعمرو والجواب اما اولا فلان التقدير
بين من الدخول احد جزء حومل واما ثانيا فلان الاصل ما بين تحذف ما دون بين وعلى هذا اعني
بعض العقادير واما ثالث فبان الدخول مشتمل على اماكن متعددة واحتج من انكر
التعقيب بوجوه الاول قوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم والاسحات
متراخي عن الافتراء الى يوم القيمة والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كانت لغير التعقيب لم
تكن له والا لزم الاشتراك والجواب عنه اما اولا فبالمنع من التراخي لجواز ان يكون الخطاب
لجماعة من السحرة الذين اسلموا فلم يقع منهم الافتراء وهو الظاهر من الاية واما ثانيا فبما
حكيناه عن امام الدين الجرجاني من انه يمكن ان يقال ان العذاب يكون بعد الموت بلا فصل والذي
يمكن ان يحصل في الحال وليس هذا ابعد من قولهم تزوج فولد له واما ثالث فبان استعمال
الفاء ها هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره
لزم الاشتراك والمجاز خير منه الاشتراك فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وجوده تعالى
يمنع الخلق فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى فاستبعد الواقع في الحال وبه اجاب التذنيب

والمثنية

والمثنية وفيه انه لا يخفى من كثير مما بقي عن محض الكرم اذ ما استحق عذابا الكرى كذا حكى عن جمال
الدين الجرجاني ثم قال والوجه ان البعيد قريب اعلامه او نظرا الى انه تعالى اذ لا قريب ولا بعيد
عنده فالمجاز يكون بهذا الاعتبار فتفطن واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون الخطاب لجماعة وقع
من اسحاتهم واستيصالهم عقيب الافتراء وثانيها استاد الجمال الذي بعد على ما حكى عنه حيث قال
ويمكن ان يقال المراد بالاسحات الاستيصال على ما في الصحاح فحينئذ يكون معنى الاية لا تفتروا
فياخذكم ببت ملككم كما يقال لا تشربوا فيقتلكم ولا يحتاج الى القول بالمجاز الثاني قوله
تعالى فجعله غثاء احوى اذ الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى واجاب عنه العبد ان مالك بوجهين احدهما
ان هذا من باب حمل الفاء على ثم لاشتراكهما في الترتيب وثانيهما على تقدير متصل قبله اي
فمضت مدة فجعله غثاء احوى واعترضه في الدرة المضية قائلا بان الفاء وعلى هذا ايضا
التعقيب للتعقيب لا للتراخي الذي هو معناه ومعنى فيه اشكال الثالث انه لو كان الفاء للتعقيب
على التعقيب في مثل ان الكرم فعقيب الكرامك فلو كان دلالة تكريرا وهو
خلاف الاصل واجاب عنه الحاصل بان لفظ التعقيب هنا للتاكيد بلفظ اخر فلا
مثل جلس اسد ليث وفيه ان الفاء حرف في التعقيب اسم فلا يصح ترادفهما لان معنى
اللفظين المترادفين واحد وها هنا ليس كذلك الرابع ان الفاء لا تجيء في التعقيب
والدليل مناسب للمدلول ولا يلزم من صحة الاخبار عن احد المتغايرين صحة الاخبار عن الاخر
وفيه كلام وللقرافي في شرح المنتخب كلام على هذا الدليل ذكرناه في المختلف فلاحظ
وتعقل مناصبه بين الاصوليين والادباء وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والعدة
والتهذيب والمنية والنهاية والتحفة والوسيلة والمنهاج وشرحه والبصرى في المختلف
واعترض جماعة من الفقهاء على انها للسببية وانكر القرافي في شرح المنتخب ان تكون حقيقة
للظرفية والسببية وعن القرافي ان في ظرفيته والمصاحبة والاستعلاء وها هنا امور
ينبغي التنبيه عليها احدها ان لفظة في للظرفية تحقيقا كما في قوله تعالى في بيوت اذن واما
تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن
في مكانه كذا في التهذيب والمنية والمنتخب وفيه ما زعم القرافي في شرح المنتخب فان التقدير
سهو من المحقق فيلزم اما ان يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك او في شرح المنتخب

قالوا لتقديم ما بين التحقيق فيلزم اما ان تكون مشتركة والاصل عدم الاشتراك ادعيا
في التقديم لان الاصل في الوضع الحقيقات فلا تكون موضوعة لهما وهذا هو الحق انتهى ثانيها
في تقسيم الظرف الى حقيقي ومجازي فبانه يقسم لفعله وقد اشار اليه بعض الافاضل قائلا الظرف
منه حقيقي وهو المشتمل للمظروف في جميع جوانبه بحيث يكون المظروف ساليا الظرف حالا
في الكون حال امتلائه ومجازي وهو ما الحقيقة بمعنى حل الظرفية مجازي في الدار او
في البلد وهذا الظرف الحقيقة اما طبيعي كالقمر في هالتها او عرضي كالانسان في قميصه
والظرفية ايضا اما ان تكون حقيقيا بمعنى ان ما بعدها مشتمل لما قبلها مشتملا زمانيا في الصوم
يوم الجمعة او مكانيا كالخبز زيد في الدار وقد اجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وهذا القسم هو الذي ينقسم الى الطبيعي او العرضي
او تقديريا تعالى بمعنى ان ما بعدها مشابه الظرف الحقيقي اما في الشمول نحو زيد ينظر في العلم
فالعلم مشتمل لنظره ادق التمكن نحو لاصلبنكم في جذوع النخل انتهى وثانيها في تقسيم الظرفية
ثلاثة باعتبار بعض الاقسام ظرفية مجازية ومن اشار اليه القرافي في شرح المنتخب بقوله
قسم الادباء الظرفية على اربعة اقسام احدها ان يكون الظرف والمظروف جسمين نحو زيد
في الدار وثانيها ان يكونا معنيين نحو الفكر في الآيات وثالثها الظرف جسما والمظروف معنى نحو
الايمان في القلب ورابعها العكس نحو زيد في نيته وجعلوا الاول عدم وتحقق للجزئيات ولا
لزم نفي الاشتراك بين الكل وجزئية الحقيقة هو الاول ويليها الثالث لان الاصل في المعاني
ان تكون في الاجسام بخلاف الاصل العكس ويليه الرابع لان الجسمية فيه من حيث الجملة وابعدها
عن الحقيقة الثاني لسلب الجسمية عنه مطلقا وعلى هذا التقدير يكون استعمالها في التمكن
من مجاز السببية انتهى ورابعها ان في حرف استعمل في عشرة معان فاوفى كما صرح به الجامع و
المنهج ومغني اللبيب ذكر لها عشرة معان الظرفية وهو ما ... وما سيد اليه والمصاحبة
والتعليل والاستعلاء ومعنى الباء ومرادفة الى والمقايسة ... والتعويض وهي
الزائدة من احرف محذوفة والتوكيد وهي الزائدة لغير تعويض فتفكر **لنا** وجوه الاول
التبادر فان السامع عند اطلاقها في كل كلام لا يفهم الا الظرفية الثاني اجماع اهل اللغة
على انها موضوعة للظرفية الثالث ثبت استعمالها في الظرفية وغيرها فلو كانت موضوعة

للعيني ايضا لزم الاشتراك والمجاز وغيرهما وفيه ان الخصم ان يقابل بالدليل كما ذكرناه في الفادة
فلا حفظه وتعقل **واحتج** المخالف بقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل
والجواب انه من الظرفية المجازية على انه قد ضعفه المحقق ابن سعيد والفخر الرازي والبزدوي و
البطله والحاصل مستندين الى انه لم يقل به احد من اهل اللغة مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم
ومستنديها هم في المختلف يظهر ذلك في اللغة على انه اعتبر عليهم بوم بين احدهما الثقيلة وهو
مع انه ذكرها اهل اللغة او بعضهم وذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود و
ثانيها للقرافي في شرح المنتخب وهو انه في آيات واحاديث لا تصح الا به مثل قوله عليه السلام
في النفس المؤمنة مائة من الابل والابل لا تكون مظروفة في النفس وكذلك قوله عليه السلام
من احب في الله وابغض في الله اي احب بسبب طاعة الله تعالى ابغض بسبب معصيته وقوله
تعالى واهجروهن في المضاجع اي بسبب المضاجع ومثل هذا كثير وقد مر سابقا في المختلف
بان هذا وامثاله للظرفية المجازية وعلى انه نقل الرضي في شرح الحاجبية انه كما يرد بما ظاهره
ذلك فيحمل على الظرفية المجازية وقد مر كلام الرضي هنا في المختلف وعندي في كلام في
المختلف استدلال والله اعلم بحقيقة الحال **مخاصمة** بين الاصوليين والنحويين زعم
من حقق الحق عندي ان من حقيقة في ابتداء الغاية في الزمان والمكان وفاقا للكوفيين ونقله
الانصاري في مغنيه عن الاخفش والمبرد وابن درستويه واستظهره الرضي ونقل عن
الكوفيين وقيل انها موضوعة لابتداء الغاية في المكان دون الزمان ويحكى عن اهل البصرة وقيل
انها مشتركة لفظا بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وعليه العلامة
في التهذيب واقتضاه ظاهر المنهاج وذهب الى حاصل والمحصول والمنتخب والمنهاج
الى انها حقيقة في التبيين بمعنى التمييز لا غير دفعا للاشتراك وذلك لانها لو وضعت لجميع
المعاني لزم الاشتراك وان وضعت لبعضها لزم المجاز وكلاهما على خلاف الاصل فتعين
وضعها لمطلق التبيين لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلاثة المذكورة فهي في الاول بين مبدأ
الخروج بعد عن غيره وفي الثاني بين المأخوذ من غيره وفي الثالث بين الرجس في قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من اي شيء وشبه اما او لا فلانه المأخوذ من غيره وفي الثالث بين الرجس
ان المجاز لازم على تقدير كونه للقدر المشترك بل هو فيه اكثر من كونه حقيقة ومجازا واما

ثانيها فيما قال القرافي في شرح المنتخب من ان كونها موضوعة لهذه المعاني منقول عن ائمة اللغة وحفظ
الكلام منحصر في الخصوص لكن هنا ابتداء الغاية في المكان والتبعيض وبه قال العلامة ايضا وفي مغني
اللبيب اصل معانيها ابتداء الغاية حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه انتهى لنا التبادر
والنقل عن اهل اللغة واحتج المرتضى قائلا بانه لا مانع من مثل قولك خرجت من اول الليل الى آخره
وخرجت من اول الشهر الى آخره وسرت من البصرة الى الكوفة وهو كثير في الاستعمال والجواب ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا يثبت به مطلوب ولا تقوم به دعوى ولا تخفى وقد استعملت
في خمسة عشر معنى ابتداء الغاية والتبعيض وبيان الجنس والتعليل والبدل ومرادفة عن ورب
الباء ومرادفة في ومرادف عند ومرادفة ربما ومرادفة على والفصل والغاية والتنصيص على العموم
وتوكيد العموم وهي الزائدة فلاحظ وتفصل محاكمة بين الاصوليين والنحويين ان الحق الحقيقي
لا في ماذا الحق عندي ان الى موضوعة للانتهاء والغاية وفاقا للمشهور وعليه جرى التهذيب والمنية
والمنتخب ومغني اللبيب والكتاب واللمع وحكى عن الرضي وجمال الدين الجرجاني وذهب جماعة
الى انها موضوعة تارة لدخول الغاية في المغيا وتارة لخروجه فهي مشتركة اشتراكا لفظيا
فتكون مجملة وقيل انها ليست موضوعة للانتهاء بل هي موضوعة للمعية وههنا امور ينبغي التنبيه
عليها احدها تنقسم الغاية الى زمانية نحو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والى مكانية نحو قوله تعالى من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وكل منهما الى غاية حسية والى غاية غير حسية كانتهاء الصيام الى آخر
في الغداة الثمانية الحسية وفرضت الى السوق وغاية الملاحة الحسية ونقلي بابلغ في الغيبة
الغيبا الحسية وثانيها انها اذا دلت قرينة على دخول ما بعدها نحو قرأت القرآن من اوله الى آخره او على
خروجه نحو ثم اتموا الصيام الى الليل عمل بها اتفاقا وان لم يكن هناك قرينة فالحق عندنا عدم الدخول مطلقا
وفاقا للقوم وقيل بعدم الدخول مطلق وفي مغني اللبيب انه الصحيح لان الاكثر مع القرينة عدم
الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى وفصل قوم فقالوا ان كان من الجنس نحو قرأت القرآن من اوله
الى آخره فانه يكون داخلا والا فلا نحو بعتك هذا الرمان الى هذه الشجرة وقيل ان كان محسوسا كالليل
في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون داخلا وان كان غير محسوس كالمرافق في الوضوء فانه يكون
داخلا وبه قال التهذيب فالحاصل لكن هذا الدخول لكونه غاية او لعدم انفصاله عن ذي الغاية
قال في المنية وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه



الحيثية لخروجها لان غاية الشيء تنتهي اليه والحكم بل باعتبار عدم الانفصال عن ذي
الغاية بمنفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره واما عدم
انفصالها عن ذي الغاية بمنفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها انتهى وذهب اليه الفتح في
اللمع الى الوقف فان اردت الاطلاع على تحقيق هذه المسألة والوقوف على ادلتنا فلا تقعد
لها عما ذكره لحله الله تعالى من مفهوم الغاية تنقيح ثالثها قد استعملت الى في عدة معان
بلغت الثمانية فانت تطلق الى ومرجحها الى كثير من كتب الادب وفي مغني اللبيب اقتصر بها
على الثمانية وهي انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وموافقة في والابتداء
ومن نقل عنه ابن كيسان وهي الزائدة تنفكر لنا التبادر والاستعمال في كثير من
المواضع ويضاف اليه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه اما اولا فلان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات والجواب ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة واما ثانيا فللخصم ان يقلب الدليل فيقول قد استعملت في غير الانتهاء والاصل
في الاستعمال الحقيقة واحتج القائل بانها مجملة بدخول الفعل فيما بعدها تارة كقوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة وخروجه اخرى نحو قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل
ويضعف هذا الكلام بوجوه احدها المنع وهو ان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال
وثانيها انا لا نسلم الاجمال لانها موضوعة للانتهاء وحكى هذا الكلام عن جمال الدين الجرجاني في
ثالثها ان الاجمال تابع الوضع وليست الى موضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى على
سبيل الاشتراك لاستلزام وضع اللفظ للمتضادين وهذا التضعيف [illegible]
فلانا قد اقمنا الادلة سابقا على صحة اشتراك اللفظ بين النقيضين ورددنا كلام المحقق
الرازي عليه هناك ورابعها للقرافي في شرح المنتخب وهو انا لا نسلم ان الغاية داخلة في
قوله وايديكم الى المرافق لان شأن المغيا ان يقف مثل الغاية نحو سرت الى مكة وقوله تعالى
سلام هي حتى مطلع الفجر والمغيا ههنا غسل اليد ولم يثبت قبل المرفق بل بعده
فان اليد اسم لجملة العضو فلو كانت الآية اغسلوا الى المرافق وايديكم لكان على
القاعدة المذكورة قال لكن الفاصل في هذه الجملة فعل مضمر تقديره اتركوا من اباطكم الى
المرافق فيكون غاية للمتروك لا للمغسول ويكون غاية خارجة عن المغيا وفيه اشكال نقضه

خامسها بين الاصوليين والنحويين في ان الباء الداخلة على متعلق فعل يتعدى بنفسه
كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية هل هي حقيقة في التبعيض واردة للالصاق او غيره
مجاز وفاقا للحاصل والتحصيل والعدة والمعارج والمدارك والمنهاج والمنتخب والتحفة
والوسيلة وشرحي الشمسين وبه قال الشافعي واكثر اصحابه والقاضي عبد الجبار وابن
الحنبلي وابو الحسين البصري والاصمعي والفارسي وابن مالك وولده البدر والكوفيون وحكي
عن المحصول والقشيري وما ليس هنا في المختلف وانكره له القاضي والحسن البصري وابو علي
الجبائي ومالك واتباعه والحنفية وامامهم وبه افتى المنخول واللباب والمعرب والنهاية
وتعليقه ظاهر التهذيب ونقله نهاية النادي من الشيعة وقطعناه في المختلف بما حكيناه
من شائعهم على التبعيض ثم المنكرون على ادلة منهم من قال انها للالصاق ومنهم من قال
للاستعانة لكن في بعض المواضع ومنهم من اقتصر على ظهوره ذكر الاتفاق ثم اختلف القائلون
بالالصاق بعضهم قال تقتضي الالصاق بالمحل كله وهو مذهب الحسن البصري
ومالك والجبائي ومنهم من قال تقتضي الالصاق على الجملة من غير اقتضاء الكل والبعض
بظاهر الحنفية وما حكى من عبارات جماعة الشيخ الجرجاني الوقف بين كونه حقيقة في التبعيض
او غيره فتكون فيه مجازا وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها لاصحابنا في ان الباء
الداخلة على متعلق فعل لا انه حقيقة في الالصاق وبه قال في المنية وحكي عن الفخر الرازي
وفي مغني اللبيب قيل وهو معنى لا يفارقها ولهذا اقتصر عليه سيبويه انتهى والاظهر قال
في ان لها معنى اخر حقيقي او لا الحق عندي نعم وهو الاستعانة نحو كتبت بالقلم وبه
في المنية وحكي الاقتصار على الالصاق عن سيبويه واقتضاه ظاهر ما حكي عن الفخر الرازي
وثانيها ان الالصاق حقيقي كامسكت بزيد ان قبضت على شيء من جسمه او على ما
يحبسه من يد او ثوب ونحوه ومجازي نحو مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان
يقرب من زيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون
عليهم مصبحين وفي مغني اللبيب ان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا
اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح فان افضى الى ما
يقرب منه فمجاز كمررت بزيد في تاويل الجماعة انتهى وثالثها ان الباء قد استعملت

فى اربعة

في اربعة عشر معنى فما فوق كما صرح به الجامع واللمع واللباب واقتصر الانصاري في
مغنيه على كاربعة عشر معنى لها وهي الالصاق والتعدية والاستعانة والسببية
والمصاحبة والظرفية والبدل والمقابلة والمجاوزة والاستعلاء والتبعيض والقسم
والغاية والتوكيد وهي الزائدة ورابعها ان الباء الداخلة على متعلق فعل لازم معناها
الحاصل باء التعدية وفي المنية انها باء الالصاق والاستعانة وفي مغني اللبيب
انها باء المصاحبة والتعدية والاستعانة وعن الفخر الرازي انها باء الالصاق وعن
القاموس انها باء الالصاق والتعدية والاستعانة والسببية فتفكر لنا وجوه
الاول قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وفيه اما اولا فانه يجوز ان يكون يشرب ضمن
معنى يروى والجواب ان التضمين على خلاف الاصل واما ثانيا فلانا نقول بانها هنا
للتبعيض لكنه مجاز والمدعى كونه حقيقة والجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
انه مع انه اذا دار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا فانه يحكم عليه بالحقيقة
المجاز على خلاف الاصل واما ثالثا فبما في مغني اللبيب من ان الظاهر ان الباء فيها
للالصاق الثاني قول الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت وذكر هذا البيت الاصمعي
وهو من ائمة اللغة وفيه الوجوه الواردة في الاية والجواب هو الجواب الثالث ما ذكره
الربعي في التذكرة في قوله فلثمت فاها اخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج
وقد نص عليه انها فيه للتبعيض وهو امام وقوله حجة كما صرح به العلامة في النهاية
وفيه الوجوه الواردة في الاية ايضا والجواب هو الجواب الرابع قولهم اخذت بزمام
الناقة اذا اخذه من الارض واخذت بزمامهم اذا اخذ بطرفه وبه تمسك بعضهم
وفي المنخول انكر ان يكون في الدليل تبعيضا لانه يقال اخذ الزمام ايضا كما سوى ان
الفعل اذا كان يتعدى بنفسه لا يجوز ان يكون دخولها الا لفائدة فيجب ان يكون
دخولها لفائدة اخرى ولا فائدة سوى التبعيض حتى انه في الاية لما كان ذلك البعض
غير معين كان مخيرا بين اي بعض شاء الى ان ياتي الدليل المعين وبه تمسك المحقق
وحده شيخنا في المختلف على ان فيه ايضا انه يقتضي ان افادته الالصاق موقوفة
على عدم التعدية مع انه ليس كذلك فان الامام الرازي قال في المنتخب فلا نسلم ان

ان افادة الالصاق متوقف على عدم التعدية بل الباء تفيده مطلقا انتهى السادس تبادر
التبعيض في قولهم مسحت بالمنديل لظهور ما يفهم منه غير ما يفهم من قولك مسحت
المنديل ولا فرق بينهما الا بالبعضية والكلية وبه تمسك الحاصل والمنتخب وحكى
عن المحصول نحو ما في التهذيب وشرح القرافي على المنتخب من انا لا نسلم ان الفرق من جهة البعضية
والكلية بل من جهة ان المنديل في المثال الاول آلة المسح وفي الثاني ممسوح فهي للاستعانة
تعلق بهذا عن جمال الدين الجرجاني مغني اللبيب من ان الظاهر ان الباء فيه للالصاق وفيه ما قاله
الامام في المنتخب من انه انما افاد الالصاق لكونه لا يتعدى بنفسه وهذا يتعدى
واجيب بانا لا نسلم ان افادة الالصاق تتوقف على عدم التعدية بل الباء مطلقا
واما ثانيا فبما قاله بعضهم من انها للاستعانة وان في الكلام حذفا وقلبا فان مسح
يتعدى اليه بنفسه والى المزيل وهو الماء بالباء فاصله امسحوا رؤسكم بالماء وبان
الامر بالمسح ان لم يوجب مسح البعض لا غير لا يلزم ان يوجب مسح جميعه بل يوجب مطلق
المسح كما ذهب اليه بعضهم فهو يتحقق بمسح الجميع تارة وبمسح البعض اخرى وانما اوجب
مسح جميع الوجه في اية التيمم وهي قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم لان ذلك من الرسول
صلى الله عليه وآله بيانا بفعله مسح بعض الراس في الوضوء ومسح جميع الوجه في التيمم فالتبعيض مستفاد
من فعله صلى الله عليه وآله لا من اللغة وهذا الاعتراض لا يوافق اوله اخره لان اوله يدل على اثبات
التبعيض في الاية لغة واخره يدل على نفيه لغة واستفادته من فعل النبي صلى الله
عليه وآله واما ثالثا فلان الباء للتعدية كما عليه القرافي في شرح المحصول حيث قال انه
انعقد الاجماع على امراره كما ينقل ماء اليد لاعضاء الوضوء فتكون اليد هي
الممسوحة والراس آلة المسح ويكون تقدير الاية امسحوا ايديكم برؤسكم لينتقل
بللها اليها فتكون الباء في الراس للتعدية وحققناه في المختلف فلاحظه وتصور
الثامن ما رواه شيوخ الطائفة واساطين المذهب كالكليني في الكافي وابن بابويه
في الفقيه والشيخ ابي جعفر الطوسي في التهذيب في الصحيح عن زرارة بن اعين
انه قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح
ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قال رسول الله ونزل

به القرآن

به القرآن من الله تعالى لان الله تعالى قال اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل
ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا
الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى
الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول
الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه وهذا الكلام صريح في دلالتها على التبعيض وهذا الدليل وان لم يكن
حجة على من خالفنا من العامة لكنه حجة على من انكر ذلك من الشيعة ومن هنا يكون
الفرق بينه وبين ما قبله من الوجه السابع والجواب الحق وعندي فيه اشكال فتحقق واضح
لمخالفيه كالحنفية وغيرهم بوجوه الاول انكار سيبويه اياها في سبعة عشر موضعا من كتابه
فلو كانت للتبعيض لما خفي عن مثله مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ورد بانه معارض
باخبار الاصمعي بمجيئها للتبعيض في شعرهم ونثرهم وهو اشد انسا بكلام العرب واعرف
بمقاصدهم من سيبويه ونظرا الى ذلك فعده وافقه كثير من النحاة منهم الفارسي واهل
الكوفة هذا مع ان صاحب القاموس لا زال يتتبع الكلمات اللغوية وتقدمه من المواقف
المذكورة للباء والجواب انا لا نسلم كونها للتبعيض حينئذ فلعل من اثبتها الاصمعي والفارسي
والكوفيين وصاحب القاموس من هذا الباب والنزاع في كونه معنى حقيقيا لها انتهى
كلام الثاني ان قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم يعقل منه الالصاق لا غير والجواب انه
محل النزاع لان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفيدا سوى الالصاق و
النزاع لان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفيدا سوى الالصاق و
النزاع انما هو في الفعل المتعدي به اجاب الحاصل واعترض عليه بانا لا نسلم ان
الافادة تتوقف على عدم التعدية بل الباء تفيده مطلقا الثالث ان قولنا طفت بالبيت
لا يعقل منه الا الالصاق ايضا لا غير والجواب منه اولا فلانه غير متعد فلا يكون من محل النزاع
فاستثني وبقيه ما في الذي قبله واما ثانيا فلانه مفهوم النطق فان المقصود دور جميع
البيت ولا يسمى من دار حول بعضه طائفا فلهذا لم يفد التبعيض فهو خارج عن الحق فيه من
حيث المادة فهو كخلاف المسح فان من مسح بعض راسه يصدق عليه انه مسح الراس اذ

ابن جني قال ان هذا المعنى لا تعرفه اهل اللغة واجاب عنه الحاصل والمنتخب بانها استفادة نفي
ما سواها من جعل النفي غير معتبر له فلا تكون مسوغة واعترضه القرافي في شرح المنتخب بان عدم
القبول انما يتم في غير المنحصر اما المنحصر فنطلب كالبيت او نطلب اللغة والحديث عن رسول الله
فلا نسلم عدم قبوله لها فتقصر عما احتج به بين الاصوليين والبيانيين والنحويين في ان انما
تفيد الحصر وضعا ولا الحق عندي ان انما بكسر الهمزة موضوعة للحصر وقال المشهور وعليه
شرحي الحاصل والتحصيل والتهذيب ومنها اللبيب والمعارج والنهاية والمبادي وغاية
البادي والمنتخب والمنهاج وشرحه وتمهيد المغربي وبه قال السكاكي والامام عبد القاهر
وابو علي الفارسي والخطيب القزويني والعلامة الرومي وعلي ابن عيسى الربعي والنحوي
الانصاري وعمرو بن محمد الزمخشري والشيخ ابو اسحق الشيرازي وابو حامد الغزالي والامام
الرازي وابو الحسن والكيا الهراسي والبيضاوي فالمختلف ونقلناه عن البيانيين ونقله
الفارسي عن اهل اللغة والنحاة والقزويني عن عامة النحاة والكرم شذاذ من ابن سالاعشار
ثابتي ولا التحقيق بهاتم وبه قال الآمدي وابو حنيفة وابو حيان وههنا امور
ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان انما بسيطة وافادتها الحصر انما كان بالنقل عن
اهل اللغة وقال البعض فقيل انها بسيطة ايضا ولكنها افادت الحصر وقيل هي مركبة من ان
ما نحن من هنا افادت الحصر ثم اختلف القائلون بالتركيب فقال ما هل هي نافية او زائدة
لانه ذهب بعض والحق عندي الثاني وثانيها انحصر الحصر في قصر الجواد وقسم بالقلب وقصر
تعيين وهل انما تفيد الثلاثة او بعضها فيه كلام ذكر بعضهم ان ظاهر بعض الادلة يقتضي انما
تفيد الثلاثة ولكن كلام الشيخ عبد القاهر مشعر بانها لا تفيد الا قصر القلب وعليه كلام
كلام اهل البيان في هذا المقام وثالثها ان النزاع المذكور في انما بالكسر واما انما
بالفتح فنقل من شبهه لها مع الخلاف جارية وسنذكر تحقيق البحث فيها في مبحث المفاهيم
فلاحظه ويحكى عن القاموس انه قال انما بفتح الالف تفيد الحصر كانما بكسرها وقد اجتمعا
في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف
والثانية بعكسه وفي مغني اللبيب ان بفتح الهمزة حرف توكيد والاصح انها فرع عن ان
المكسورة ومن هنا صح للزمخشري ان يدعي ان انما بالفتح تفيد الحصر كانما وقد اجتمعا في

قوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية
بالعكس وقول ابي حيان هذا شيء انفرد به ولا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر مردود
بما ذكرناه وقوله ان دعوى الحصر هنا باطلة لاقتضائه انه لم يوح اليه غير التوحيد مردود ايضا
بان الحصر مقيد اذ الخطاب مع المشركين فالمعنى ما اوحي الي في امر الربوبية الا التوحيد
لا الاشراك ويسمى ذلك قصر قلب لقلب اعتقاد المخاطب والا فما الذي يقول هو في نحو
وما محمد الا رسول فان ما للنفي والا للحصر قطعا وليست صفته محصورة في الرسالة ولكن
لما استعظموا موته جعلوا كانهم اثبتوا له البقاء الدائم فجاء الحصر باعتبار ذلك ويسمى قصر
افراد انتهى كلام ورابعها ما افاده في المبنية من بيان ما يكون فيه الحصر وهو ان علم ان الحصر بانما قد يكون
ثبوت الوصف المذكور للموصوف ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي
غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف على
بشريته والمماثلة والوحي اليه ونفي غير ذلك من الصفات التي هي متنه كونه ملكا او غير
ذلك مما تقرر وفي المقام تنبيهات غير ذلك فلاحظ لها ما نذكره لك في بحث مفهوم انما
لنا وجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وقوله تعالى
قل انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله تعالى انما اعظكم بواحدة وقوله تعالى انما يوفون
اجورهم يوم القيمة وغيرها لا يجوز ان يكون افادتها مجازا والجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ما لم يكن هناك صارف له عنها الثاني ما ذكره الكوسي في تفسيره حاكيا له عن ارباب
التفسير انهم قالوا في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا
الدليل مطعون فيه من وجوه سيجيء وما نازع فيه اهل البيان فتفرع فيه العلامة التفتازاني
الثالث ما صرح به الزمخشري في تفسيره في قوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد
من ان انما بالكسر تفيد الحصر وهو في الاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس
الرابع ان الحصر ثابتا دركه صاحب ذوق عند سماعه انما العلم وزيد وانما القادس
بكر الخامس ان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبه فيه ونقله وقوله حجة
لكونه من اعاظم علماء العربية وبه تمسك التهذيب السادس ان الحروف من دين اللغة
افادتها الحصر وهو لا يخفى على من له ادنى اطلاع السابع نقل الاجماع عليه خلق كثير الناس من

نقله الخطيب القزويني عن اهل اللغة واختاره وهو من ائمة البلاغة والفصاحة ولذا
لم يكن قوله حجة ولا ينتقد بحجة التاسع استقراء الفصحاء والبلغاء لم نكتف كلام الاعشي حيث
قال تعريضا بعلقمة مفضلا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر والمراد
بالحصر ههنا العدد فلو لم تفد انما الحصر لفات الغرض وكلام الفرزدق حيث قال مفتخرا
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فانه صح انفصال الضمير في
هذا الموضع مع انه تقرر انه لا يصح الانفصال مهما امكن الاتصال ولا تراد ههنا
يقتضي منع الاتصال اذ كان ما يدافع تراه مستقيما فتعين ان الغرض افادة الحصر وذلك بان
يكون المعنى ما يدافع الا انا وعلى ان الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يخفى اذا قال
انما ادافع عن احسابهم لصيرورة المعنى انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم وفيه
اما اولا فلانه يجوز ان يكون ذلك من زائد واجاب عنه العلامة بان ظاهر الاستعمال الحقيقة
واما ثانيا فلانه محمول على الضرورة واجاب عنه العلامة التفتازاني بانه لا ضرورة لانه
كان يصح ان يقول انما ادافع عن احسابهم انا على ان يكون انا تاكيدا واما ثالثا فلان
ما موصولة وانا خبرها واجاب عنه العلامة التفتازاني ايضا بانه لا ضرورة في العدول
عن لفظ من الى لفظ ما وسطه في هذه الابيات في الجث الفهيم فلاحظ ويقول و في
اصح الاصحاب في الحاصل بوجهين الاول ما قاله الاعشى والفرزدق ما قاله وهو الدليل الث
من دليل المنتخب اذ ان للاثبات وما للنفي فاذا اجتمعا فاما ان يبقيا على حالهما
لزم التناقض وهو خلاف الاصل ولئن بقيا وانصرفا معا الى المنطوق او المسكوت لزم
اجتماع النقيضين ولئن تعلق النفي بالمنطوق والاثبات بالمسكوت فهو خلاف
الاجماع وان تعلق الاثبات بالمنطوق والاثبات بالمسكوت فهو ... والنفي بالمسكوت
فهو المطلوب وفيه اشكال منعه بينهما وجوه ذكرناها في المختلف منها ان ما من الالفاظ
المشتركة بين اشياء من جملتها احدها النفي واللفظ المشترك لا يتعين له احد معانيه الا
عند الاستعمال الا بقرينة والمفروض نفيها فلم قلتم انها ههنا للنفي ولم لا يكون لتحقيقه
نقول انه على الاثبات وهو احد معانيها صدرها كذا قال القرافي في شرح المنتخب
ومنها سلمنا انما للنفي لكن لا نسلم ان ان للاثبات لانها انما وضعت لاثبات الجنس

حيث

حيث يكون لها ضد وههنا لا ضد لها فلا يجوز ما يكون في الجمع من ان وما وضع لابتداء الكلام
كذا قال القرافي ايضا في شرح المنتخب وقد نقلناه في المختلف بالاثبات وان لم يكن لها معنى اصطلاحي
ولكن لها معنى في النحو لانه غاية ما اثبته ما يرفع العمل فيبقى الحيز التحديدي حتى في بنية كلام ومنها
ما صوره ابن هشام في المغني من ان هذا الدليل مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين
احدهما ان ان للاثبات وليست كذلك بل انما هي لتوكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم
او نفيا مثل ان زيدا ليس بقائم ومنه ان الله لا يظلم الناس شيئا والثانية ان ما للنفي و
ليست كذلك بل هي بمنزلتها في اخواتها ليتما ولعلما ولكنما وبعضهم ينسب القول بانها نافية
للفارسي في كتاب الشيرازيات ولم يقل ذلك الفارسي في الشيرازيات ولا في غيرها ولا
قاله نحوي غيره انتهى وفيه نظر ولا قاله نحوي غيره كلام ومنها انا لا نسلم ان التركيب لا يغير معنى
المفرد لان التركيب قد يخرج الكلام عن افادة اصله فضلا عن التغيير الا ترى انا في قولنا قائم
زيد وقولنا ان قائم فان الاول مفيد والثاني غير مفيد والجواب ان الثاني انما لم لان التركيب
يجد له جزاء لا لان التركيب يقتضي تغير معنى المفرد ولذلك اذا الحقت الجزاء او به افاد ومنها
النقض بيضرب مستقبل ولم يضرب ماض وبقولنا ان ضرب زيد ضرب فانه مستقبل وهو ماض
وفي ذكرها فيه الى الاستقبال ومنها انها لو كانت انما لكانت لزم ان تكون ناصبة للاسم مثل
التركيب وفيه كلام ومنها يلزم على ما قلتم اجتماع حرف النفي والاثبات بلا فصل ومنها يلزم ان
يكون قائما في قولنا ان زيدا قائما منصوبا لان الحرف لم يبطل وان زيدا وفيه انا لا نسلم
ان لكل حرف زيد بمحل بل لا نحو ذلك في حروف الجر وبعض الحروف وعلق ذلك بانها لم تزل عما كانت
عليه بسبب تلك الزيادة وليس ما نحن فيه كذلك هذا مع انها زيدت في قول من قال في لغة وقليل ما هم
وقول الشاعر ربما الجامل المؤبل فيهم البيت المعين وذلك من الايات والاشعار والانشاد
ولم نطل والله اعلم بحقائق الاحوال واصح المذكور ان افادتها الحصر بوجوه الاول انها
ان للمؤكد وما الزائدة الكافة تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم
لحد قوله صلعم انما الربا في النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا وان نقل فيه خلاف واستفادة النفي
في بعض المواضع من حين قرائن كما في انما الحكم فانه سيق للرد على المخاطبين في اعتقادهم
الهية غير الله تعالى والجواب اما اولا فلان هذا يدل على انها مركبة ولا نسلم تركبها لان الاصل

عدمها حتى يقوم الدليل عليه واما ثانيا فلان الحصر لم يكن باستماع عن الاعراب بعضهم الى ودليل
الوضع النقل عن اهل اللغة واما ثالثا فلانها اذا استعملت لنفي الحصر كما ذكرت فقد استفيد
ذلك من خارج فتكون فيه مجازا الثاني ان في القران مالا يحصى حصرا من لفظة انما لا يراد فيها الحصر فلو
اريد منها ذلك لزم الفساد منها قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة والجواب ان المراد من المؤمنين
هم الكاملون في الايمان ومنها قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا فانه لو كانت ارادته منحصرة فيه لخرج كثير من الانبياء عليهم السلام الثابتة لهم العصمة
والجواب اما اولا فبتقدير انحصار تقديره انما يريد الله تعالى لخلق العلوم ولا الطاف الزائدة
على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس وتطهيركم واما ثانيا فبان الحصر اضافي
اي ذلك بالنسبة الى عصركم هم ومايأتي بعده من الاعصار ولان كان ذلك صورة قيل فلا
بيّنا في الحصر ونظيره قوله تعالى خطابا لمريم ان الله اصطفاك وطهرك على نساء العالمين
مع ان البتول افضل من فاطمة عليها السلام ليس بمنحصر فيمن يخشى الساعة بل هو شامل
لمن لم يخشه والجواب ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر الى التقريب الى الطاعة
لا مطلق الانذار ومنها قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء والجواب ان المراد من الخشية
هي الخشية التامة فتفكر الثالث انها استعملت في غير الحصر في عدة مواضع منها قوله تعالى
انما حرمت عليكم الميتة فتكون موضوعة فلا تكون موضوعة للحصر والا لزم الاشتراك والجواب
اما اولا فلا نسلم عدم الحصر فيها بل هو موجود فيها واما ثانيا فلانا لو سلمنا انها لغير الحصر في
هذه الايات لم يلزم كونها موضوعة له لان الاستعمال يصحح الحقيقة كما يصحح المجاز فلا
يكون بمجرده دالا على احدهما بعينه بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بيناه من اتفاق اهل اللغة
على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فيتعين ان
تكون مجازا فيه تتمة محاكمة بين الادباء في معنى رب الحق عندي ان رب حرف موضوع
للتقليل غالبا وبه قال البديع والاملاء الرفيع وذهبت طائفة منهم ابن درستويه الى
انها موضوعة للتكثير دائما وفي مغني اللبيب انها للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا استشهاد
الاول الحق عندي ان رب حرف وفاقا للمشهور وعليه جمهور اللباب ومغني اللبيب و

اللمع

واللمع والبديع والاملاء الرفيع وقد صرّح الكوفيون على اسميتها محتجين بالاخبار عنها في قوله
ان يقتلوك فان قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار والجواب عنه ان عار خبر لمبتداء محذوف
والجملة صفة المجرور او خبر للمجرور اذ هو في موضع مبتداء كما صرح به في مغني اللبيب هنا تنبيه
ثالث ان في رب ستة عشر لغة ضم الراء وفتحها وكلاهما مع التشديد والتخفيف والاوجه
الاربعة مع تاء التانيث ساكنة او محركة ومع التجرد منها فهذه اثنا عشر والضم والفتح مع
اسكان الباء وضم الحرفين مع التشديد ومع التخفيف فتفكر ث المتبادر من قول
الف باء في كلامهم الحقيقة هو التقليل الثاني في قول ابي طالب في مدح النبي وابيض
يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للارامل وقول الاخر فيعيسى وادم الا رب
مولود وليس له اب وذي ولد لم يلده ابوان وذي شامة غراء في حر وجهه مجللة لا تنقضي لاوان
ويكمل في تسع وخمس شبابه ويهرم في سبع معا وثمان ومن مجيئها للتكثير قوله تعالى ربما يود الذين
كفروا لو كانوا مسلمين وقوله عليه السلام يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيمة وقول
اعرابي بعد انقضاء رمضان يا رب صائمه لن يصومه ويا رب قائمه لن يقومه وقوله فيا رب يوم
قد لهوت وليلة بآنسة كانها خط تمثال وقوله الا ربما اوفيت في علم ترفعن ثوبي شمالات
والجواب ان التكثير انما علم في هذه المواضع من القرائن وذلك لان الاية والحديث والامثال
مسوقة للتخويف والبيان سوقها ان للافتخار ولا يناسب واحد منها التقليل تتمة محاكمة
بين الادباء في معنى على الحق عندي انها حقيقة في الاستعلاء وفاقا للمشهور في الالسن واليم
مجازا في المختلف وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان الاستعلاء اما على الجرم وهو الغالب
عليها كقوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه كقوله تعالى او اجد على النار هدى
ثم الاستعلاء قد يكون حقيقيا كما مثلنا وقد يكون معنويا كقوله تعالى ولهم علي ذنب وفضلنا
بعضهم على بعض ثانيها الحق عندي ان على تكون حرفا وتكون اسما وفاقا لمغني اللبيب وذهب قوم
الى انها لا تكون الا اسما ونسبوه الى سيبويه محتجين بدخول حرف الجر عليها وفي هذه الحجة كلام
فقيل هو حرف دائما ولا مانع من دخول حرف جر على اخر بل هو كثير في كلامهم وذهب الاسفرائني
في شرح اللمع الى انها تكون اسما وفعلا وحرفا فتفكر ثالثها تستعمل بمعنى الاستعلاء والمصاحبة
والمجاوزة والتعليل والظرفية وموافقة من وموافقة الباء وزيادة للتعويض او غيره والاستدراك

والاضراب منصوص بين الادباء فى معنى مع الحق عندى انها رفاقت المعنى اللبيب تعينه وقال قوم هى
حرف مطلق وقيل هى بين حرف ان اسكن عينه وحرف اذا لم تسكن وقالهم ناس على انه كما
بين الظرفيه والحرفيه قال فى مغنى اللبيب وتسكين عينه لغة غنم وربيعة لا ضرورة خلافا للسيبويه
واستشهاده بانه دنو قال النحاس اجمعوا حرف بالاجماع فهو واحد ناس على انه كما بين الظرفيه
والحرفيه لنا دخول التنوين فى قولك معا ودخول الجار فى حكاية سيبويه ذهبت من معه
وقراءة بعضهم هذا ذكر من معى ولعل انها تستعمل مضافة فتكون ظرفا ولها حينئذ ثلثة معان
احدها موضع الاجتماع نحو والله معكم الثانى زمانه نحو جئتك مع العصر والثالث مرادفة
عند وهى فى كلام الشارح تعنى جميعا نقله فى مغنى اللبيب عن ابن مالك فتدبر محاكمة بين الادباء فى
ثم الحق عندى ان ثم حرف يقتضى التشريك فى الحكم والترتيب والمهلة وقال للمتهوى وعليه
الخلاصة ومغنى اللبيب ولكن الاخفش والكوفيون اقتضاها التشريك فى الحكم زاعمين
انها قد تتخلف عنه وذلك بان تقع زائدة فلا تكون عاطفة واحتج عليهم بانه من القرآن و
بيت من الشعر ورحمت الايمل تقتضى الجواب ولبيت على زيادة ودها من كونان فى مغنى
اللبيب واما الترتيب فخالف قوم فى اقتضائها اياه وبه قال العارف واما المهلة فذهب
قوم منهم الفراء الى انها قد تتخلف عنها وذلك بان تكون بين هنا والاوجه الاجوبة تذكر فى
فى كتب النحو ومنها مغنى اللبيب فلاحظ وتعقل ولعل ان هذه المسائل النحوية مما ينبغى التعرض
لها فى هذا العلم ولكن سلكنا فيها مسلك القوم حيث انهم لحقوا عنها والاكثرين وتعرضوا
على البحث عن الواو والفاء والى وفى والباء ولن وبالنحو وصاحب الجامع ذكرتم دون مع
وحتى ويل وبعد واذن لن وكل والامر ولولا والتوهين وان والكسر واو واى ولن ولو
وان الكثا تذكرنا بالقدح ونحن سلكنا الطريقة الوسطى فوافقنا الجمهور فيما ذكروا وذكرنا
بعض ذكره المنحى لعل الجامع مقتصرين على قدر الامرال فمن اراد الوقوف على الاستناد كلال
فليراجع كتب الادب فان هذا الكتاب غير موضوع لذلك ولكن ذكرنا ذلك لما ذكرنا الحسن
حفظها وتعقل محاكمة بين اهل العلم فى تعريف القرآن قال قوم القرآن هو ما لا تصلح الصلوة
بدونه تلاوته بعضه وعندى انه اجود تعريف له ومع ذلك نفقه نقلنا عليه فى البحر المحيط و
قال جماعة منهم الغزالى القرآن ما نقل الناسين دفتى المصحف تواترا وفيه اما اولا فانه دور

فاما ثانيا فلانه غير مانع وقد ذكرنا نحوه ذلك فى البحر المحيط وقيل القرآن هو المنزل وفيه
انه غير مانع لشموله باقى الكتب السماويه كالتوراة والانجيل والزبور و
الاحاديث القدسيه وقيل الكتاب ما نقل الينا بين دفتى المصحف من السبعة المشهورة
نقلا متواترا واعترض عليه بانه لا يعنى بالكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان
نبيه عليه السلام فذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم تواتر بل ولا بتقدير عدم
نقله الينا بالكلية غاية ما فى الباب انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله متواترا وعدم
علمنا بكونه بتقدير عدم تواتره علمنا بوجوده غير ماخوذ فى حقيقته فلا يمكن اخذه فى تحديده
وقال العلامة لا يلزم اشتراط النقل المتواتر فى حقيقة القرآن بل فى بيان انه الذى
نقل نقلا متواترا انه قرآن كان على سبيل التعريف اللفظى وقال الهمام فى ولو قيل القرآن
كلام بعض نوعه معجزا لكان محرما حسن حفظه ثم لكان اولى وقد شرحنا هما فى البحر بانتقاض
طردهما وعكسيهما وقال بعض الاشاعرة القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من
مثله قال الحاجبى وبعض شراح المنهاج وفى الجامع القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه المتعبد بتلاوته تنبيه الفرق بين القرآن والحديث القدسى من وجوه الاول ان
القرآن معجز والحديث القدسى ليس بمعجز الثانى ان القرآن لا يجوز تغيير لفظه وهو
لحون فيه ذلك الثالث ان القرآن لا يجوز ان يمس محدث ولا كذلك الحديث القدسى
الرابع ان من خواص القرآن انه متعبد بخلاف الحديث القدسى فتفكر محاكمة بين
الاصوليين فيما وصل الينا عن صاحب الشرع بطريق الاحاد على انه قرآن كمصحف
ابن مسعود هل هو حجة اولا الحق عندى عدم الحجية وفاقا للشافعى والحاجبى والعضدى
وصاحب الجامع وبه قال العلامة فى التنقيح بل هو مذهب لعامة المسلمين سوى الحنفية
منهم ابو حنيفة فانه قال بالحجية وعليه بنى وجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين حيث نقل
ابن مسعود فى مصحفه فصيام ثلثة ايام متتابعات وتمسكا بما ورد بطريق الاحاد كاية
السارق لكون حجة لنا على انه لو كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقله ويكون التواتر
فيه بنسبته المنقول عن النبوة اما ان يصل الينا بطريق التواتر والاحاد فلا ولئن ان
اشتمل على احكام وقصص وفضل لاهل الفصحة مع ذلك كان نظما منزلا للاعجاز

نفس القرآن ولا خلاف بين المسلمين في حجيته ولا في انه السنة ولا شك في ان ما اتانا بعنوان
انه خبر عن صاحب الشرع فهذا يرجع الى مسألة حجية اخبار الآحاد وسيأتي الكلام عليها
ان شاء الله تعالى وان وصل الينا على انه قرآن فهو محل النزاع بين المسلمين وذلك كمصحف
ابن مسعود وكايمانهما في قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما ونحو ما نقص لنا
وجوه ذكرناها في المختلف فليلاحظ وتنقيح مباحثه بين اهل العلم في ان البسملة هل هي جزء
من كل سورة او لا الحق عندي ان البسملة جزء من فاتحة وحكي عن ابن ابي عقيل من انه قال هي آية
من الحمد وليست آية من غيرها وما تمسك به من الرواية مطعونة السند وموافقة لمذهب
العامة ومن هنا حملت على التقية وبالجملة كون البسملة جزء من السورة امر مشهور بين
الاصحاب وينقل العلامة عن عامة الامامية والنصوص فيه من اهل العصمة عليهم متضافرة
والاخبار متكاثرة واختلفت آراء العامة فذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى انها
آية واحدة من القرآن نزلت للفصل وهل يجب في اول كل سورة آية برأسها لجزء الآية
في المختلف انه انعقد اجماع اصحابنا على الاول بين الاصحاب ونقل العلامة عن عامة
الامامية والنصوص فيه من اهل العصمة عليهم متضافرة والاخبار متكاثرة واختلفت آراء
العامة فذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى انها آية واحدة من القرآن نزلت للفصل
بين المصحف السور والتبرك بها في ابتداء كل امر وذهب الجامع وشرحه الى انها آية تامة واحدة
من القرآن في كل سورة فتأمل هل هذا فرق بين المذهبين او لا وذهب القاضي
القاضي ابو بكر الباقلاني الى انها ليست من القرآن اصلا وبه قال الحاجبي والعضدي
ونقل شارح الجامع عن القاضي الباقلاني وغيره انه قال والاظهر ليست من القرآن وقال
قال الحاجبي في ذلك وانما هي الفاتحة لا بتداء الكتب بها الذي هو سنة رسم الكتب
بها لتفيد الفصل بين السور وجعلها ولا اخبر القاضي فتلك بما اختلفت النقل
عن الشافعي بعضهم قال انه يذهب الى ان البسملة جزء من الفاتحة دون غيرها وقال
اصحاب الشافعي اظهر على ان البسملة آية من كل سورة ونقل يد العلامة
ونقل عن الشافعي بعضهم ان القولين محمولان على انها هي من القرآن في اول كل سورة
صحيح كتبت انه القرآن بخط القرآن ام لا وقال اظهر انها محمولان على انها هي الآية

محمولا.

برأسها في اول كل سورة او هي بعض آية من كل سورة وصحح العلامة اصح
القولين فان قلت ان ادلة الادلة فقد ذكرناها مستوفاة من الطرفين في المختلف
فلاحظه وتنقيح تنبيه اجمع المسلمون على ان البسملة في اثناء سورة النمل من القرآن
وهي بعض آية كما انها ليست منه في سورة براءة وحكى شارح الجامع الاجماع ايضا على انها
ليست منه وحكي ذلك عن غيره من الامامية معللين عدم نزولها بالقتال الذي لا يناسب
المناسبة المناسبة للرحمة والرفق ولهذا قال امير المؤمنين عليه السلام الحكمة التي
لاجلها لم تشرع البسملة في اولها انه لتنزيلها بالسيف وهي الآية التي يسميها اهل
التفسير آية السيف وقال الشاطبي ومهما تصلها او بدأت براءة لتنزيلها بالسيف
لست مبسملا وما ذكره الفاضل الاصفهاني من ان بعضهم يبسمل في اول براءة
لا يلتفت اليه بعد انعقاد الاجماع وقيام الادلة الخاصية والعامية وانما اختلفوا
بناء على ما ذكرناه من البسملة الواقعة في اوائل السور وتنقيح مباحثه بين اهل العلم
في جواز العمل بالشاذ من القرآن الحق عندي جواز العمل بالشاذ من القراءة ووافقنا
ابو حنيفة واصحابه وعليه كثير من الفقهاء وادعى البعض الاتفاق عليه وبه قال الجامع
الا انه قال يكون جاريا مجرى اخبار الآحاد لانه منقول عن النبي ولا يلزم من انتفاء
خصوص قرآنيته انتفاء عموم سنيته انتهى ما ذكره الحاجبين والعضدي ومن تابعهما
لنا انه عدل به فهو صحيح ان من كان يتلقى الوحي لم يبلغ عدد التواتر بل كان
نقل اسيرا وعدم ذلك ولم ينكر بل كان شائعا الحث على من يتلقف ذلك
منه بان يتبعه ويشيعه ولان الامر اليهم بالتبليغ في البلاد والاحكام واحتج
الحنفية بانه لا يخلو اما ان يكون قرآنا او خبرا وعلى تقدير ما فظن قرآنا فالحق به فان
غير الخبر الوارد المسلم لا يحتمله القرآن فلا التقديرين يجب العمل به واجيب بانه
يجوز ان يكون مذهبا للراوي او غيره وانما ذكره لذلك تقف ما لمذهبه سلمنا
لكن لا نسلم ان العمل بالخبر جائز مطلقا واحتج الحاجبيان بانه ليس بقرآن لعدم
تواتره ولا خبر فيصح العمل به لانه لم ينقل بطريق الخبر وهو شرط لصحة العمل
به ولا عبرة بخلاف هو غيرهما فلا حجة فيه اصلا والجواب انه لا يشترط التواتر في

فكونه قرآنا الا انه عمل به في صورة الى ضهاد كما مر في صورة الجمعة وبالحفظه ونقل
بين اهل العلم في جواز القراءة بالشاذ ذهب الجامع والبيهقي الى منع القراءة بالشاذ في
الصلوة وخارجها وبطلان الصلوة به اذا كان قاريه عامدا عالما ولكن ذلك اذا غير
المعنى واجازه اناس غيرهم اختلفوا بد في الشاذ ما هو فقد ذهب البغوي وصاحب
الجامع وابعه الى انه ما وراء العشرة من القراء لانها لم تخالف رسم الشيخ من صحة السنة
واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف وقيل الشاذ ما وراء السبعة
فتدبر **مباحثه** بين الاصوليين في جواز تخاطب الله تعالى بالمهمل الحق عندي انه لا يجوز
ان يخاطب الله تعالى العباد بلفظ مهمل وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل و
التحصيل والمعارج والتهذيب والنهاية والمنية والتحفة والوسيلة والمنتقى والمنهج
والجامع وحكي عن المحصول ونقله في شرحي المختلة والاشاعرة واليه صرنا في المختلف
ونقلناه ونقله عن عامة الشيعة وكافة العامة وذهبت طائفة من اصحاب الحسن البصري
يقال لهم الحشوية وهم اصحاب الحديث الجماعة وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها قد اختلفوا في التعبير عن هذا البحث اختلافا يقتضي كلا منه في محل
النزاع فالاكثر ومن الاكثر عبروا البحث بخطاب الله تعالى وعليه الحاصل والمنتخب
والمنية وفي التهذيب عبر عن البحث بمخاطبة الحكيم ومنهم ان بعضهم عبر عن البحث بالخطاب
بالمهمل وعليه التهذيب وفي الحاصل والمنتخب فعبر ما لمحل النزاع بما هو لا يجوز ان يخاطبه
الله تعالى انا بما لا يفيد شيئا اصلا فالاكثرون وبعضهم فسره بما هو هل يجوز ان يخاطب
بما لا يفهم معناه اولا وفي الناس من فسره بما هو هل يجوز في الخطاب ما لا معنى له ام لا
واختلف في تفسير هذه العبارة فقال بعضهم المراد بما لا معنى له هو ما يتعذر التوصل الى
معناه وبعضهم قال المراد به انه لا معنى له اصلا وثالثها المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع
لمعنى كما قيل وفيه كلام لعموم المتعسر ويريدها ما لا يفهم منه معنى اعم من ان يكون لا معنى له
او يكون له معنى لكنه لا يفهم منه معناه اعم من ان يكون او يفهم معناه بدونه فهي يكون موضوعا
معنا لم يرد منه ذلك المعنى ولا قرينة كما في المنية ان فهم تسميته المهمل بذلك قريبة والعرف يبعده
كما في المنية والمراد بالمهمل هاهنا ما لا يعني شيئا بحسب تخصصه سواء كان غير موضوع

بمعنى

بمعنى او موضوعا لكن ليس في ذكره بحسب تخصصه فائدة يفهم معناه بدونه انتهى ورابعها
قيل مقطعات اوائل السور وبعضها اسم السورة وبعضها من اسماء الله تعالى وبعضها من اسماء
النبي صلى الله عليه وآله مثل طه ويس وقيل هي اسماء الله تعالى كلها وقيل هي اسرار بين الله ورسوله
صلى الله عليه وآله لم يقصد بها افهام الغير وقيل هي اسماء مسميا بها الحروف التي ركبت منها الكلم
افتتحت السورة بها تنبيها على ان المتلو عليهم مما ينتظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير
الله تعالى لما عجزوا عن المعارضة وقيل هي اشارة الى كلمات هي منها اقتصارا كما في قول
الشاعر قلت لها قفي فقالت لي قاف اي وقفت كما روي عن ابن عباس انه قال الالف
آلاء الله تعالى واللام لطفه والميم ملكه وروي عنه ايضا انه قال الم معناه انا الله اعلم
وقد قيل في كهيعص الكاف كربلا والهاء هلاك هداية الله تعالى والياء يزيد والعين عصمة
كربلا والصاد صبر الحسين عليه السلام فتدبر **لنا** وجهان الاول انه نقص عن احاد
الناس لانه هذيان لكيف بالنسبة الى علام الغيوب فان النقص عليه تعالى محال
الثاني ان الله تعالى وصف كتابه بكونه هدى وشفاء وبيانا وكيف يحصل هذا او
يتصور فيما لا معنى له اصلا وبه تمسك المنتخب والمحصول وفيه اما اولا فلانه وصف
المجموع بما ذكره فهو لا ينافي ان يكون البعض خارجا من ذلك نعم لو اراد الكلية لاتجه من احد
الثلاثة الدليل واما ثانيا فلو سلمنا ذلك لكن ما المانع من ان يكون اللفظ لا معنى له ومع
ذلك فيه الشفاء اما بتلاوته او بمزاولته او بغيره ذلك من علل ومنسوخ لو اراد ان كل لفظ منه مشتمل
على هدى وشفاء وبيانا لم يتجه ذلك على انا نرى كثيرا منه عاريا عن البيان اصلا ولعل ذلك
فيما قاله القرافي في شرح المنتخب من انه لا يجري عادة في القرآن وغيره والاستدلال بالقرآن وحده
لا يجري الا عموم سلمناه لكن الاخبار عنه بانه هدى وشفاء يقتضي عدم وقوع غير المفهوم لا عدم ولا يلزم
من عدم وقوعه استحالته اذ كثير من الممكنات كذلك واما ثالثا فيما ذكره بعض المحققين المفهوم اولا وقوع
مما لا يلزم من عدم وقوعه استحالته اذ كثير من الممكنات كذلك فيما ذكره بعض المحققين ويحكي
عن نجم الدين الجرجاني من ان الصحابة والتابعين لا يبالون لهم بعبارات الاحكام وذلك لا ينفي
عدم استعمال تعالى ما لا يفهم من غير المحكم كمقطعات السور فتدبر **واحتج** الحاصل بان التكلم
بغير المفيد هذيان وهو على الله تعالى محال وهو الدليل الثاني من دليل المنتخب ويحكي عن

عن المحصول ايضا وفيه اشكال من وجوه احدها للقرافي في شرح المنتخب وهو انه ان اراد به انه
محال عقلا فهو ممنوع لان من الجائز في العقل ان يخاطب عباده بما يجهلونه ويعظمهم وبها
يهديهم ولا يطلعهم وضلت اصوات في بعض محاوراتها جنود الله على ليس مستحيلا وان اراد به انه
محال عادة فليس كذلك بل الغالب في العادة ان لا يخاطب الا بما يفهم وليس لنا قاطع بعدم ذلك بل
قد نص الله تعالى في محكم كتابه على انه للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر
وهو عليهم عمى ولذا جاز ان يكون الهدى ضلالة للكافرين وهم اكثر اهل الارض جاز ان يكون معينه ضلالة
فلا ضلال الا هدى انتهى وثانيها البعض الجميع بين وهو ان ما ذكره الدليل يناقض ما دلت عليه
من المذهب في الحسن والقبيح فان هذا اعتراف منه بان المقتضي القبح يجري في افعال الله تعالى
وان العقل حاكم كما لا يخفى وثالثها البعض الان مثل وهو انه ان كان المراد لفظا ليس له معنى
اصلا فهو غير محل النزاع على ما يشعر به لفظ الخصم وان كان المراد لفظا له معنى يعلمه الله تعالى
دون الناس فهو محل النزاع لكنه ليس بهذيان بل نسبة الهذيان اليه هذيان التكلم بغير المفيد
على ما ذكره الخصم يصدق وعلى الملفوظ الذي ليس معنى اصلا وعلى ما يعلمه الله سبحانه وتعالى
دون الناس سلمنا عدم العموم لكن لا نسلم ان مثل ما ذكرت ليس بهذيان لان الهذي
واحتج الحشوية بوجوه الاول انه قد ورد في القرآن العزيز ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة
في اوائل السور مثل طه ويس والم وكهيعص وطسم ونحو ذلك فانه قد خاطب بها مع عدم فهم معناها
والجواب اما اولا فلان صدر هذا الدليل ينافي عجزه لان اوله يدل على انها لا معنى لها واخره يدل على
ان لها معنى لكنه لا يفهم وثانيا انا لا نسلم ان السائل اليه لا يستدعي وضع الموضع بل تشتق من
المحل او بنية واما ثالثا فالجواب عنه بالمنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها
معاني كثيرة كما اشرنا اليه في التنبيهات واحسنها كونها اسماء للسور كما في المنية وحكى عن المحصول وضعفناه
في المختلف بان المشهور ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول في دعائه يا كهيعص يا حمعسق
وصله خطابا بالسورة غير ملائم وعلى كل حال فهي تفيد المطلوب سواء كان منهم من اسماء الله
تعالى او اسماء النبوة كما قيل ان طه ويس من اسمائه ان اسماء السور ويكون ذلك اسماء
للسور بان الم ذلك الكتاب يقتضي بظاهره ان يكون الم اسم الكتاب بتمامه لا اسم السورة و
ضعفناه في المختلف بوجوه واما ثالثا فالجواب عن حجة الحجة بان النزاع ليس في فهم المعنى وعدمه

بلا معنا

الحجة بان النزاع ليس في فهم المعنى وعدمه انما هو فيما هي مسلوب المعنى بالكلية وعدم فهم معناه
لا يدل على عدم المعنى الذي هو محل الكلام وفيه كلام فان النزاع اعم من ذلك كما دل عليه تقسيمنا
للمهمل وصدر البحث الثاني قوله تعالى كانه رؤس الشياطين سبحانه الله تعالى طلعها كانه رؤس
الشياطين وهو غير معلومة فالتشبيه وقع بالمجهول والمجهول لا يفهم شيئا وهو المطلوب والجواب
اما اولا فلانها وردت على سبيل الاستعارة كما قال الامام في المنتخب واعترضه القرافي في شرح
المنتخب فاولا بان الاشكال وارد على تقديره الاستعارة ايضا واما ثانيا فلان العرب كانت
تعرف قبح الشياطين والعفاريت والغيلان فتبقى مستقرة في نفوسهم لا شك فيه فوقع التشبيه
بها من هذا الوجه المعلوم فصار التشبيه معلوما وهو المقصود كذا اجاب القرافي في شرح المنتخب
فلانا لا نسلم انه مجهول لا معنى له اصلا كيف وكل من المفردات معنى وضع له فمعنى رؤس الشياطين
وانياب الاغوال ليست من المعاني الجزئية بل هي صور تدرك باحد الحواس الظاهرة او وجدت
بل المراد بالوهمي ها هنا ما اخترعته المتخيلة من نفسها كما اذا سمع ان الشياطين اشخاص
كريهة المنظر اخذت في تصويرها بصورة لا شيء من القبيحة الحيوانية والفتها رؤس [illegible]
بلغت الرتبة في قبح المنظر وهذا معنى قولهم هذا موضوع بتخييل فان العرب يستعملونه يستفصح
للتخييل ويضربون المثل في الاستعمال فكانه ارادوا الوضع الحقيقي لا المجازي الثالث
قوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وقوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين فان النفخة
تفهم الواحدة وكذا الالهين يفهم منها انهما اثنان فالجواب اما اولا فلان ان ذلك للتوكيد
فانه معنى مطلوب للعقلاء وقد استعمل هذا اللفظ للافادة واما ثانيا فلانه لو لم يقل احد
لكانا واحدة واثنين لم يدلان على معنى اصلا بل هما والآن يدلان على معنى اتفاقا لكن ذلك
المعنى معلوم قبل ذكرهما والنزاع حكم في انه هل يخاطب بما لا يفيد ام لا الرابع قوله تعالى
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فان قوله تعالى كاملة غير مفيد لانه زائد
على ما تقدم فلا فايدة على ما تقدم فلا فايدة في ذكره والجواب عنه اما اولا فهو كلام مفيد
الغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود ثانيا يدل على المعنى المؤكد واما ثانيا فيما روى عن البغوية
انه كان ان كاملة معناه الكمال في بدلية الهدي وافادة كمال اجرائه البدل واما ثالثا فلانه
لم يقل احد ان كاملة لم تدل على معنى اصلا الى غير ما ذكرناه في الجواب الثاني عن الحجة الثالثة

فان قلت كل احد يعلم ان السبعة والثلثة هي العشرة فما الفايدة في ذكر العشرة قلت اما
لدفع توهم ان الواو في السبعة بمعنى او ولان السبعة تطلق على مطلق الكثير الخامس انه
لما خاطب قريش بلسان العرب وهم لا يعرفون مجاز مطلق والجواب عنه ان خطابهم به لهم لا
يدل على انه لا معنى للفظ الذي هو محل النزاع وغاية ما يقتضيه انهم اذا لم يفهموا اصلا من
جهة لغتهم فمن يبين له المحمل لعدم ترتب الفايدة عليه من جهة عدم العلم به وهو باطل لانه الوسط
متمكنون من نقله بالاطلاع عليه بلغتهم اقرب لتعلم لسان العرب من صنعة العقول الى
كلام العرب الفصيح المبين كان محجوزهم جبلة محجوزة الغرض عارض السادس قوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فانه يجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وهذا يستلزم الخطاب بما لا يعلم
بيان الاول انه لو لم نقف هناك لاشترك المعطوف والمعطوف عليه في فعله يقولون امنا به
فيصير التقدير ان الله يقول والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وذلك محال في حقه
تعالى فلا يكون الواو فيها للعطف بل للاستيناف وحينئذ يختص علم التاويل به تعالى في المتشابهات
لا تعلمها لقد حكينا بما هو ايضا يجي من الكلام قابل بالوقف وايضا المستفاد من كلام [illegible]
الناطق امير المومنين ع في خطبة الاشباح من نهج البلاغة حيث قال واعلم ان الراسخين
في العلم هم الذين اغناهم الله تعالى عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار
بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا
به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة
الله سبحانه وتعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين فاذا الرد على قوله تعالى الا الله
ولا يكون قوله تعالى والراسخون ابتداء كلام فيكون بعد اخبر يقولون امنا فيكون تاويل الله
المتشابهات من جملة ما نبه اليه ادى يتوجه الاشكال وبيان وجه الاستدلال ان الجواب عن
الاول بانه تعالى يجعل العلم بتاويل المتشابهة يجوز بحصول الظن به او حصول العلم بما هو
مراد بالتفهيم ولا يكون التاويل مراد الا التفهيم بل يكون امر اخر مضافا موافقا للمقصود
في التعجب ويمنع وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال حيث لا التباس مثل

وذهبنا

وذهبنا اليه اسحق ويعقوب نافلة غاية انه يكون اختصاص المعطوف به خلاف الظاهر
وقد يجب المصير اليه للدليل كما رواه الكليني باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله فتامل في معناه وحديث ان القران يعلم بعضه الثاني
ما ذكره بعض العمدة من الحديث القدسي المشهور وهو ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل
الى ان احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش
ورجله التي يمشي بها هذا من طرق الشيعة نقله الشهيد في القلعة ومن طرق السنة ينقل ابن
عينية والمقصود ان العبد اذا بلغ الى مرتبة كمال القرب ونهاية المحبة به يعلم ما يعلم الله تعالى بحيث
يطلعه الله تعالى على علمه فهو يعلم الغيب كما يرشدك اليه قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا الا
من ارتضى من رسول ومنها ما نقل عن الائمة عليهم السلام انهم اهل العصمة حيث اخبروا عن الاحكام
من الامور الاتية والشقاوة والسعادة والحاصل العلم بالتاويل بل مستند اذا كان مما
لا يعلمه الا الله تعالى فلم يعلم احد بعلم في العلم بالمتشابهات كلاينا في ذلك لو كنا مما لا يعلمه
غيره مستنكرا بعد امير المومنين ع ان قيل يا امير المومنين ع هذا علم الغيب فقال ع يا اخا كلب
ليس علم الغيب انما علم الغيب ما عدده الله تعالى بقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة
وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت
وما عدا ذلك فعلم علمه الله تعالى نبيه ص فعلمنيه وتفصيله مذكور في النهج وبهذا يبان تاويل
المتشابهات ما ذكره فيما لم يعلمه النبي ص فهو اخذ فيما عدا ذلك فيكون معلوما لامير المومنين ع
كما هو معلوم لسيد المرسلين ص وحينئذ لا يكون تاويل المتشابهات كاصحته الحشوية ولا
يحتاج الى ما قيل من ان العلم بالتاويل مخصوص بالله تعالى والظن حاصل بالتاويل لغيره
تعالى وهو يكفي في فهم المجمل اذ يلزم ان يكون علم النبي ص والائمة المعصومين ع في المتشابهات
الصعاب اولا يتعلق علمهم وسعيهم بالمتشابهات مطلق فتامل كما انتبه في الجواب
عن هذه الحجة وهو كلام بلا طائل والجواب الاليق والاوفق بالنظر ما في المنهج حيث
قال الجواب المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف
لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان
هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ووجب القول به لثبوت القرينة

الحالية وهي الدليل الدال على انه سيق لرجوعه الى الجمع وهذا جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في
قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة الثاني تنبيه مخاصم بين الاصوليين في انه يجوز
ان يخاطب الله تعالى بالكلام ويريد به خلاف ظاهره من دون البيان الحق عندي انه لا يجوز ان
يخاطب الله تعالى خلقه بالكلام له ظاهر ولا يريده بل يريد غيره ولم يكن مقرونا ببيان تفصيل الاجمالي
لا وقت الخطاب ولا وقت الحاجة وفاقا للحاصل والمنتخب والقرافي والتهذيب والبحر ثانيا
في المختلف ونقلناه فيه عن كافة الشيعة والكثير العامة وحكاه في المنية عن اتفاق المحققين
وذهبت فرقة من الحشوية الى جوازه وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان النزاع
في الجواز العقلي وفاقا للمشهور من الخاصة والعامة وعليه الحاصل والتهذيب والمنية وفي العامة
من جعله في الوقوع وعدمه وعليه القرافي شارح المنتخب وثانيها ان النزاع الوارد في
خطاب الله تعالى كما هو في خطاب رسوله ص ومن هنا قرينة بعضهم ح الله سبحانه وتعالى وفي
الناس من لم يفرق بينهما كالحاصل والتهذيب والمنية ونحوها وعليه القرافي شارح المنتخب وثالثها
ان النزاع الوارد في خطاب الله تعالى وارد والحق عندي انه لا يجوز خطابه بذلك الا من
على الله تعالى وصوبناه في المختلف ورابعها انه ذكر انهما هل يعد مثل هذا الخطاب من المجمل اولا
الحق عندي انه ليس من المجمل لان المجمل لا يخلو من اقتران بيان في احد الوقتين وفي ذكر جرحه
بين التهذيب والمنية في الاقتضاء لانه الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره اولازما
الا العمل خلاف الظاهر من اللفظ بيان الفرق بينهما فالمنية على الاول والتهذيب على
الثاني والفرق ان الاول ينافي ارادة الحقيقة ولا يمنع ارادة غيرها والثاني لا ينافي وخامسها
هل يعد مثل هذا الخطاب من المجمل اولا الحق عندي ليس من المجمل لان المجمل لا يخلو عن اقترانه
ببيان في احد الوقتين على تقدير انه من المجمل هل يقع المجمل في الكتاب والسنة ولا وحكى
الجامع وشرحه ان الناس بين قولين بالمجمل فمنهم من قال بوقوعه في الكتاب والسنة
ومنهم انكره فيهما وصحح الاول وسياق الكلام عليه ان شاء الله تعالى في محله ثم اختلفت
طائفة من قال بوقوعه هل هو باق على اجماله بان لم يتضح المراد منه الى وفاته ص ام لا لانه ان
من قال نعم محتجا عليه بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ان ذا الوقف هنا كما عليه جمهور
العلماء واذا ثبتت ذا الشقاق الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما ومنهم

من قال

من قال لا اطلاق محتجا عليه بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فمن بقي الكل البيان قبل وفاته
ص والبقاء على الاجمال ينافي كمال الدين ومنهم من قال لا يبقى المجمل المكلف بالعمل به على اجماله
بخلاف غيره واختاره امام الحرمين والجامع وشرحه فنقول ان وجهان الاول ان الجمال يلزم منه
اما التكليف بما لا يطاق او الاغراء بالجهل وكلاهما باطل لان كلا منهما قبيحان والله تعالى
منزه عن القبيح على ما ثبت في علم الكلام الثاني ان اللفظ بالنسبة الى معنيه الظاهر
من غير بيانه مهمل ان وفيهما حكي عن جمال الدين الجرجاني من ان الاغراء بالجهل
انما يلزم لو كان اصلا لا يفعل القبيح ما لو كان خلق الكفر في قلوب الكافرين عنده لاسيما
فالاغراء بالجهل اولى الثاني ان اللفظ بالنسبة الى معنى الظاهر من غير بيانه مجمل ومن تكلم
ان والتكلم بالمهمل على الله تعالى محال وبه تمسك الحاصل والتهذيب والمنتخب وحكي
عن المحصول واعترض عليه بوجه احسن احدها القرافي في شرح المنتخب وهو انه قد تقدم
في المسألة ان ذلك ليس مهملا وثانيها للرجيه وهو انا لا نسلم ان اللفظ المراد به غير الظاهر
من غير بيان مهمل فان المهمل لا فائدة له وهذا اللفظ له فائدة لانه اذا تكلم بكلام ظاهره
يقتضي الصلاح انه لا يريد ذلك فيحصل منه تخويف الفسقة والتخويف يفيد اجتناب عن
الفسق فهذه فائدة حاصلة والجواب عنه اما اولا فلانا لو تخيلنا هذا الباب لا ترتفع الوثوق
عن قوله تعالى اذ لا كلام الا ويحتمل ان يكون المراد منه امرا وراء ظاهره وذلك يستلزم الفساد
والنظر واما ثانيا فلانه لو كان مثل هذه الفوائد مانعا عن مهملية اللفظ لوجب ان لا يوجد
في الدنيا لفظ مهمل لان مجمل كل لفظ مهمل اذا تلفظ به المتلفظ يفيد فائدة وهي كون
المتلفظ به حيا ناطقا لكن كون المهمل بجميعه معلوم البطلان واعترض عليه بان المهمل على ما ذكره
المرتضى وغيره هو الذي لم يوضع في اللغة لشيء من المعاني والفوائد بل المستعمل هو
متفق لان ما التشكيك ولم يبطل ذلك بجد وكذا وفيه كلام واما ثالث فيما
ذكره القرافي في شرح المنتخب من ان ما ذكرناه من القرائن الحالية او المقالية الصادرة
عن الله تعالى وعن رسوله ص يبطل هذا الاحتمال فنقول ثالثها المنية وهو ان الذي يقول ان
هو المستعمل فخطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك
ما نحن فيه فانه يفيد السامع ان ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن وكما يلزم من كونه مهملا

من القياس فاحتج المرجحون الاول بان الايات الموهمة لو لم يرد بها ظاهرها الى ترتب الوعيد على العاصي
اذ هو لا يعاقب اصلا بمعصيته فان رحمته اوسع من ذلك فقد خاطبنا بالظاهر ولم يرده مع عدم البيان
والجواب عنه بما قاله القرافي في شرح المنتخب من ان هذا وان كان جايزا على الله تعالى لكن دلت
القراين القاطعة واحوال الرسل في تكرارات نطقهم ووعيدهم مع طول الليالي والايام واختلاف
الوقايع في الاعمال على ان الله تعالى اراد ظاهر الوعيد دلالة قاطعة ولو دلت القراين بالتكرار ونحوه
على ان الله تعالى يخلد اهل النعيم واهل العذاب في داريهما ابد الابدين وقد حصل العلم الضروري
بذلك وان كان لفظ الخلود والتابيد لا يفيد القطع بذلك بل الظهور وهو شايع في المختلف
فلاحظ وتعقل الثاني الايات الدالة على اليمين واليد والوجه والمكر والاستواء على العرش
وغير ذلك فقد خاطبنا بها ايضا ولم نطولها والجواب عنه اما اولا فلان هذا الاستعمال مجاز واما
ثانيا فلان هذه الايات وغيرها من المتشابهات لم نعه اهل البيت **تخاصم** بين الاصوليين في
ان الادلة النقلية هل تفيد اليقين ام لا والحق عندي ان في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ونقل
صاحب التهذيب والنهاية والتحفة والوسيلة والتحصيل والجامع وشرحه وطايفة من الاشاعرة وحكاه
بعض العميديين عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة وذهب جماعة منهم الامام الرازي في منتخبه
الى عدم الافادة وحكاه في المنية عن المحصول والحصول وذهب الاصفهاني الى عدم الافادة
فيما ضم اليه القراين بل قطع بها عنده بعدمها وظاهر المنية الوقف لنقله الخلاف بدون اشعار بالترقف
او الخلاف واليه صرنا في المختلف وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان القايلين
بالافادة منهم من قيدها بما ضم اليه القراين لتعلقه وغيره من القراين فاني لا اظن احدا ينكره
بانكار الافادة وكان المنكرين الافادة بنوا على عدم تحقق التواتر وغيره مما به يحصل القطع
والحق عندي الامكان وهو ظاهر من تدبرها في ادلة وجوب الصلوة ونحوها فان الصحابة
علموا معانيها المرادة بالقراين المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القراين الينا تواترا
وكالسماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
الرسول صلى الله عليه وآله معانيها التي تراد منها الان فتفكر وثانيها ان من قال ان الدليل اللفظي يفيد القطع
يريد به الافادة في الجملة لا الايجاب الكلي فانه لا قايل به وثالثها ان الدليل اصل الدليل
النقلي وبه قال في المنتخب بل لم اعثر على مخالف فيه واحتج عليه الامام الرازي بان النقل

لا يكون

لا يكون حجة حتى يثبت قائله وعصمته عن الكذب وذلك انما يثبت بالمعجزة والمعجزة انما تثبت
بنظر العقل فيها وفي نزاهتها والفرق بينها وبين اعمال السحرة ونحوهم فلولا العقل لما صلح
النقل اصلا حكي بعضهم ان النزاع في جواز افادة الدلايل اللفظية اليقين وعدمه وظاهر
التهذيب والمنتخب انه في الوقوع وعدمه واليه اذهب لان جواز افادتها اليقين مما لا ينبغي
لاحد منعه لعدم المانع عقلا وقياسها مما حكي عن صاحب الموافق انه قال ان الدليل
النقلي انما يفيد في الشرعيات لا العقليات واعترض بانه اذا كان صدق الصادق بل
بجزم ما يلزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات لا يلزم منه في الشرعيات ولا
احتمال كلام الكذب فيهما فلا فرق بينهما واجيب بان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل
بامكانها ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك ولو جاز ان يكون من الممتنعات
فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات
فلن يحصل الجزم به في الشرعيات واعترض بان مراد من قال ان الدليل النقلي يفيد اليقين
الافادة في الجملة لا الايجاب الكلي فانه ظاهر الا ان كل ما وقع فيما علم امكانه شرعا وعقلا
لا يتصور المعارض العقلي له اصلا لانه لا يجري ان كل محال وهذا يتيسر في العقليات
ايضا فتصور **لنا** ان السماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
بين اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله ونعلم معانيها التي تراد منها الان معلوم قطعا والتشكيك
فيها سفسطة لا ريب في بطلانها وايضا قد نعلم يقينا ان المراد من بعض الايات معانيها كما
في قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع
واسم الفاعل واسم المفعول مما هو معلوم الاستعمال في تلك الازمان فيما يراد منها الان
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا علمنا معانيها قطعا فانه لا نظر
الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة و
انتفت الاحتمالات التي تذكر في حجة المخالف وفي المنية ربما نعلم ان المراد من محكمات
القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو واشكال ذلك ظواهرها و
ان هذه القوادح منتفية عنها فلا يعتبر التشكيك فيكون الدليل اللفظي ... من

من امثال تلك الحكايات مفيد دليله واحتج الامام واصحابه بما في المحصول وغيره بان الدليل
النقلي يتوقف في افادته المراد على مقدمات عشرة ظنية والموقوف على الظن ظني المقدمة الاولى
نقل اللغة والنحو والصرف وقد وقع الاجماع على عدم عصمة اهل اللغة وعدم تواترهم بل يجوز
عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا وكذا الخطا النحوي ومن الحصول
ان مدار النحو واللغة والصرف على اشعار المتقدمين وانما نقل عنهم برواية الاحاد فلا يدل على
صحة النقل يقينا سلمنا صحته لكن نقول وقوع الغلط من امرء القيس ومثاله كثير وقد ذكر
القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني في كتابه الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه
ان امرء القيس مثاله كثير وقد ذكر القاضي اغلاطه في ابيات كثيرة وكذا لبيد والزبيدي وذو
الخرق الطهوي وما جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن اسحق الحضرمي في لحنه
في قوله ولو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا وقال الاصمعي في حق
الكميت انه جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج بشعره انا ارى ان نحمل ذلك فليطالع كتاب
القاضي عبد العزيز ثم نقل المقدمة الثانية عدم الاشتراك الثالثة عدم المجاز الرابعة عدم
النقل الخامسة عدم الاضمار السادسة عدم التخصيص السابعة عدم النسخ الثامنة عدم التقديم
والتاخير التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح او المساوي العاشرة عدم المعارض العقلي
فالم يقطع بنفي تلك الاحتمالات لم يقطع بالمراد وان كان متواترا والجواب عنه اما اولا فلانه قد
تجتمع الامارات على شيء واحد فيبلغ حد اليقين كما في التواتر بعينه هو ليس احد وغيره من
محكمات القران فما لا يتوقف على الظن لا يفيد الظنة ولا يستلزمها مطلقا واما ثانيا
فلان هذا الدليل انما يصح بالنسبة الى من اخذ معنى القران والحديث من النحو والصرف
واللغة اما من لا ياخذ فلا نسلم ان الاحتياج في الاستدلال بالالفاظ الى اعتقاد
عدم الاشتراك ونظائره وحكى هذا الجواب عن جمال الدين الجرجاني وعندي فيه اشكال
واما ثالثا فلما ذكره القرافي في شرح المنتخب من ان هذا غير مستقيم في اطلاقه بل فيه تفصيل
وهو ان المبني على الظن تارة يوجد فيه المستقل بافادة اليقين وان كان متوقفا على الظن
منها يكون المبني على الظن معلوما مادته لا يوجد والاول مثاله ان اصحا الاخلاق الله تعالى

اذا

اذا انفتح وجود زيد في الدار بنا على اخبار في السوق فالعلم بكون عمر في السوق معلوم بالاخبار
اذا تعلق في علمه كان مبنيا على ظن وجود زيد في الدار ثابتة الاحكام الشرعية كلها ثابتة
بالاجماع المفيد للعلم لانا نقول ان كل حكم شرعي معلوم بالاحكام الشرعية متوقفة على الظواهر
من الكتاب والسنة واخبار الاحاد والعمومات فهي معلومة بالاجماع المعصوم ولما كان الاجماع
ولما كان الاجماع دليلا مستقلا لا تحصل العلم به وعندي فيه اشكال مسألة بين الاصوليين
في ان خطاب الشارع بماذا والمنتخب والذريعة والعدة والتهذيب والنهاية والجامع و
المنهاج وشرحه والبصرنا في المختلف وحكى عن المحصول وذهب الغزالي والآمدي الى انه
يحمل على المعنى الشرعي والمختلف وجملة في النفي عند الغزالي يحمل على الاجمال اذ لا يمكن حمله
على المعنى الشرعي لمكان النفي وبالنهي وكالمحل اللغوي لان النبي بعث لبيان الشرعيات
وهذا شناه في المختلف وعند الآمدي يحمل على اللغوي لتعذر الشرعي بالنهي واجيب
بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعيا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا فانه يقال صوم صحيح وصوم
فاسد لنا وجهان الاول ان الظاهر من الشارع انه يتكلم على اصطلاحه لانه ارسل
لبيان الشرعيات الثاني ان الوضع الشرعي طار على الوضع اللغوي والعرفي فهو ناسخ
لهما والمؤخر منهما الزمان والناسخ مقدم على المنسوخ وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها اذا خاطب من له عرف كالشارع او اهل العرف او اهل اللغة بلفظ فانه يجب الحمل
على ما تعارف عنده فاذا خاطب الشرع بشيء حمل على ما تعارف عنده سواء كان له حقيقة
اخرى عرفية او لغوية بحيث يمكن حمله عليها او لم يكن شيء من ذلك اصلا فاذا لم يكن هناك
معنى شرعي او كان ولكن صارف من عقل او سمع حمل على المعنى العرفي العام في عصر النبي الذي
يتعارفه جميع الناس لان الظاهر انه هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون
اللغوي ولانه ناقل اللغوي فناسخ مقدم على المنسوخ فاذا لم يكن هناك معنى عرفي
عام او كان ولكن صرفه صارف من قرائن وامارات حمل على المعنى اللغوي لانه الاصل ولا يحمل
المجاز الا انه لا يلزم ان يكون اللفظ عاريا عن المعنى وقد سلف انه لا يجوز ان يخاطب
الله تعالى ورسوله بلفظ لا معنى له وعلى هذا الترتيب جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب
والذريعة والعدة والتهذيب والنهاية والجامع والمنهاج وشرحه والبصرنا في المختلف

تحكي عن المحصول وعلى هذا التهذيب الا انه قال فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت
على اللغوية في الاستعمال والا فهي مشترك تفتقر في حمله على احدها الى قرينة فان انتفت
العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز انتهى وقيل يجب الحمل على المعنى اللغوي عند تقدم الشرعي
استصحابا للوضع اللغوي والجواب ان المعنى اللغوي لحق العام فلا استصحاب و
تابعها في ذكر ما يضاهي هذه المسئلة من الامثلة على المشهور وعلى راي الغزالي والامدي فمثالها
على الراي الاول الخلق في الشرع صفة من صفات الله تعالى هو بمعنى الابداع وفي العرف
اسم المخلوق وفي العرف اسم المخلوق وفي اللغة بمعنى التقدير فاذا ورد خطاب الشرع بلفظ
الخلق حمل على المعنى الشرعي كما في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض فان فقد ذلك كما
في قوله تعالى خلق الموت والحيوة فان الموت زوال الحيوة لا يتعلق به الايجاد والخلق
وليس مخلوقا وموجودا فيحمل على الحقيقة اللغوية اي قدر الموت والحيوة ومثالها على
الراي الثاني في الاثبات حديث مسلم دخل النبي صلى الله عليه وسلم على عايشة ذات يوم فقال هل عندكم
شيء فقيل لا فقال اذا اني صايم فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من
النهار ومثاله في النهي حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم العيد
الاضحى فتدبر ومن ثمها اذا خاطب الشارع طايفتين بلفظ وهو حقيقة عند احدها
في معنى وعند الثانية في معنى اخر وجب على كل واحدة حمله على المتعارف عندها اشتراط من
التكلم بالمهمل ذكره القرافي في الاصل والمنتخب والتهذيب ولعن منهم بوجوه منها ما حكي
عن تاج الدين الجرجاني من انه على هذا التقدير يلزم استعمال اللفظ المشترك في
كلا معنيه في كلام الله تعالى وهو باطل والجواب انه جايز كما ذكرناه سابقا ومنها ما حكي
ايضا من انه وجدان لفظ يكون بالنسبة الى كل قبيلة مستعملا في شيء من الخطاب في
شرح المنتخب من ان هذا الاطلاق لا يتم على ظاهره فان احدى الطايفتين قد تطلع
على ظهور هذا اللفظ عند غيرها في غير ما هو ظاهر عندها فتكون نسبة الطايفتين الى
المتكلم نسبة واحدة وليس نسبته واحدة وليس نسبة المتكلم الى ارادة احدها باولى
من الاخر فيصير اللفظ حينئذ كالمشترك ويجب التوقف اللهم الا ان يكون عرف الطائف
احدى الطايفتين فيتجه وانما يتم دعواه اذا كانت احدى الطايفتين غافلة عن عرف

عرفها ومنها ما قاله القرافي في شرح المنتخب ايضا من انه لا يلزم من عدم حملهم على الظاهر
عندهما ان يكون الحمل طلب التكلم بالمهمل لوجهين احدهما ان المهمل هو الذي لم يوضع ولا يلزم
من عدم الحمل عدم الوضع وثانيهما جواز ان يكون اللفظ ظاهرا في معنيين ثالثهما عند طائفة
ثالثة فلا يكون اللفظ مهملا لا في محله ولا في وضعه بل غايته ان يكون اللفظ قد اهملت
فائدته بالنسبة الى هاتين الطايفتين وذلك لا يقدح في لفظ المتكلم باهمال لا
غيره وكثير من الفاظ الكتاب والسنة اختلف فيها العلماء وهو مما لا يمكن ان يكون الحق
فيها في جهتين كاختلافهم في الشجرة التي نهي عنها ابونا في الجنة والقرنين الذين وصف الله تعالى
بهما عبدا من عباده في قوله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين ونظايره كثيرة فيقطع بان كثيرا من الناس
لم يحمله على مراد الله تعالى ولو كان هذا قادحا لتطرق القدح الى جملة هذه الايات
ولا سبيل اليه اجماعا انتهى ورابعها اذا كان الشارع مرتبا السايل كون هل الجواب
على عرف السايل او عرف المسئول فيه خلاف ذهب الحكل بعض والحق عندي الاول
لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على عرفه واصطلاحه كما جرت عليه عادة كل اصطلاح
بل هذا امر وجداني نجده من نفوسنا فلا حظه وتصور وقياسها في بيان المراد من العرف
وقد وقع اختلف فيه الناس والحق عندي ان المراد من العرف ما تقرر في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر خلفائه
المعصومين عليهم السلام وقال الشيخ في شرح المنهاج والمراد بالعرف ما تقرر في
عصره صلى الله عليه وسلم او عصر الصحابة من غيرها لا العرف المتجدد وعنه الحجة نقلا عن الشيخ ابي
جعفر الطوسي ان المراد من لفظ الوجوب في الاخبار المتضمنة لوجوب غسل الجمعة تاكيد
السنة وشدة الاستحباب فانه يعين عند ذلك بلفظ الوجوب وعن صاحب المنتقى
انه قال ويكثر لما يذكر الشيخ هذا الكلام في تضاعيف ما يستعمل فيه هذا اللفظ وهو
مما ينبغي ان يعتمد اصلا الوضع وانما كان الشايع في العرف الا انه خلاف فان العرف المتقدم
على اللغة هو الموجود في زمن الخطابات باللفظ ولا دليل على ان المعنى العرفي لهذا اللفظ
كان متحققا في ذلك الوقت فيحمل على المعنى اللغوي انتهى مطلب مهم بين الاصوليين في ان
المعنى اذا تعدد ولم يكن هناك ما يقتضي ترجيح احد الافراد على الاخر هل يحمل على الجميع
او على واحد لا بعينه او يجب التوقف فيه الحق عندي انه يجب التوقف فيه مطلقا وقال الشيخ

ابو جعفر الطوسي وصاحب الوسيلة وعليه التهذيب وحكي عن جمال الدين الجرجاني لانهما صرحا
بلفظ الاشتراك المقتضي التوقف وقد ذهب قوم الى حمله على الجميع محتجين بانه لو اراد البعض
لبينه واعترضهم الشيخ ابو جعفر الطوسي بعكس دليلهم عليهم وذلك بان يقال لهم لو
اراد به جميع الوجوه لبينه وح فالاولى التوقف نعم لو فرضنا ان الوقت وقت حاجة ولم يبين
المراد منه من بين تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على البعض اولى من تركه فيفسد
بعض لم اختلف [illegible] قال صاحب التحصيل ان انحصرت وجوه المجاز حمله على الكل على البدل
مطلقا او جملة تساوت وجوه المجاز وكان بعضها اقوى من بعض والا فلا [illegible] الحصر وجوه
المجاز فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل
اللفظ عليها باسرها على البدل وهو اختيار العلامة تبعا للمبتدي [illegible] ذلك بانه لا يحمل
على الجميع لعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع وكل
في لزوم [illegible] ان تساوت المجازات في المرتبة وتجردت من جميع ما ذكرناه فالحكم بالاقرب فالاقرب
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان هذا البحث انما يجري على مذهب من يجوز استعمال
اللفظ في معنيين مختلفين سواء كانا حقيقيين او مجازيين واما من يمنع استعماله في ذلك
فانه يوجب التوقف لانه المعينة للمعنى المراد سواء انحصر او لم ينحصر [illegible] فلا اشكال وقد اوجب القاضي
عبد الجبار بن احمد المعتزلي نصب الدليل على المراد [illegible] امتناع ارادتهما اجمع وقد
الحصار [illegible] ابي الحسين [illegible] ارادة الجميع على الحمل فانه يمكن مع نقص دلالة البعض
ومع عدم الحصر [illegible] اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اية بقرة [illegible] لا يجب ارادة
المعنيين المختلفين [illegible] باللفظة الواحدة [illegible] دليل على المراد لان اللفظة
الواحدة لم توضع على التعيين انتهى وثانيها اذا تعذرت الحقيقة اللغوية بعد نقل الحقيقة
العرفية والشرعية تعين المجاز [illegible] فان اتحد المجاز فلا اشكال في ارادته
وان تعدد فاما ان تساوت المجازات في المرتبة او لا فان تساوت وقام الدليل على
تعيين واحد منها وجب المصير اليه وان تساوت ولم يقم دليل على التعيين كان اللفظ
مجملا كالمشترك فيجب التوقف فيه لما ذكرناه من انه لا دليل على ارادة الجميع ولا على البعض
معينا او غير معين [illegible] وثالثها في ذكر مسئلة [illegible] المجازات وهو انه

ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء على ما ذكرناه فالحق عندي التوقف بما ذكرناه
في نفس المجاز وقال القوم يجب حمله على الجميع على كل حال لانه لو اراد البعض لبينه واعترضهم الشيخ
ابو جعفر الطوسي قائلا بانه لو اراد الجميع لبينه وبتعارض القولان يتساقطان ولقائل
عليهم في هذا قولهم ان تاخير البيان لا يجوز عن وقت الخطاب وعندنا ان ذلك جائز و
سيأتي في الكلام ان شاء الله تعالى عليه في المجمل والمبين وذهب قوم الى انه يجوز ان يريد
من كل مكلف ما يؤدي اليه اجتهاده اليه وهذا الاستدلال على مذهب من قال بعدم اصابة كل مجتهد
بل انما يتاتى على راي من صوب المجتهدين وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي في العدة فان دل
الدليل على ارادة الجميع او البعض وجب القطع على ما دل عليه الدليل وان دل على انه لم يرد جميعها
وقد كان اللفظ مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الاخر فلا يخلو الخطاب
من ان يكون اريد به شيء اصلا ومتى كان كذلك ولم يكن هناك دلالة وجب التوقف فيه
وانتظار البيان لانه ليس حمله على بعض اولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت الحاجة
جائز وان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد
البعض لبينه انتهى مخاصمة بين الاصوليين في ان ثبوت حكم يمكن كونه مرادا من خطاب لكن مجازا
مع بقاء الخطاب على حقيقته هل ينافي ارادة الحقيقة منه اولا الحق عندي الثاني وفاقا للمحصل
والتحصيل والنهاية وبه قال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعي وابو الحسن عبد الجبار بن
احمد المعتزلي وابو الحسن الكرخي من الحنفية وابو عبد الله البصري من المعتزلة والبهرنا
في المختلف وذهب ابو هاشم وابو عبد الله [illegible] الى المنع ومثل هذا مبنا على انه لا
يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد وصرحا بانه اذا دل الدليل على انه اراد هما جميعا
لا بد ان نفرض انه تكلم باللفظ مرتين بان اراد بكل مرة منهما معنى واحد وعلى هذا حملوا الاية
القران كقوله تعالى او لامستم النساء فانه لا يراد منه الجماع واللمس الا على ذلك الفرض وقوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه لا يراد منه العقد والوطي الا على ذلك التقدير لنا
انه يمكن ثبوت ذلك الحكم ليستدعي دليلا ولا دليلا الا ذلك النص لعدم وجدان غيره والجواب
عنه مبنية على جواز ارادة اللفظ في حقيقته ومجازه وقد بينا ذلك انه جائز ومن هنا قال شارح
الجامع بصحة مذهب الشافعي حيث حمل الملامسة في الاية على الحسن اليد والوطي واليد اشار

الشيخ فى العدة وقال لاجل ذلك قلنا انه لا يمكن ابطال مذهب الشافعى فى تعلقه بقوله تعالى او لا
مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا انتهى ونبهنا فى ذكر ماذهب بهذه المسئلة من المثال وجوب
التيمم على المجاز مع الفقد للماء ثابت اجماعا ويمكن كونه مرادا من قوله تعالى او لامستم النساء فلم
تجدوا فتيمموا الخ على وجه المجاز لان الملامسة حقيقة فى المس باليد مجاز فى الجماع وقال المخالف
المراد الجماع لتكون الاية مستند الاجماع اذ لا مستند من غيرها لا ان ذكر فلا يدل على ان اللمس
نقيض الوضوء واجيب لا نجوز ان يكون مستند المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر
الاجماع كما هو العادة واللمس فيها على حقيقة فيدل نقض الوضوء وان قامت قرينة على ارادة الجماع
ايضا بناء على الراجح من انه يصح ان يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا انتهى مقصوده **مخاصمة** بين
الاصوليين فى تعريف الكلام لغة الصواب عندى ان الكلام هو اللفظ المركب وقيل هو
اللفظ المركب وقيل هو اللفظ المركب المفيد بالوضع وفيما اشكال وفى الخارج هو ما انتظم
من حرفين فصاعدا من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت من ناطق واحد ومنهم من قال
كذلك الا انه شرط الافادة وفى النهاية ما الذى عليه وقال المحققون من المعتزلة والاوايل ان
الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس ضمنا معنى فى ذاته ولا حقيقة مغايرة لهذه العبارة
والاصوات الدالة على المعانى وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قايم فى النفس وجنس حقيقى
مغاير للحروف والاصوات ثم لعلمه بهذه العبارات والرقوم والكتبة وما عداها من الدلالات
واختلف قول ابى الحسن الاشعرى فى هذه الاصوات والعبارات والنظاهر من قوليه ان الكلام
عليها بنوع من المجاز كما سمى علوما باعتبار دلالتها عليها وذكر فى جواب المسايل البصريه انها كلام
حقيقة وكذا الكلام النفسى فعنده ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما
وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير لتصورها ومغاير ايضا لما دلت الحروف
والاصوات عليه والعلم وذهب ايضا الى انه فى حق الله تعالى قديم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا
ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه المحادثة لها مع اعراضها عن برهان غير
مقصودة فى ذلك فقد ذكرناه فى كتبنا الكلامية انتهى كلام النهاية ثم نبهنا على الاول فى تقسيم الكلام
وتعريف اقسامه وقد اشار المرتضى فى ذريعته قائلا وينقسم الكلام الى قسمين مهمل ومستعمل
فالمهمل ما لم يوضع فى اللغة التى اضيف انه مهمل اليها لشىء من المعانى والفوائد وما

المستعمل

المستعمل هو الموضوع لمعنى او فايدة وفى العدة الكلام على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو
الذى لم يوضع ليفيد فى اللغة شيئا والمفيد على ضربين الى اخر كلامه الثالث فى اعلم ان ما تعرضنا
له فى هذا المقام من بيان حقيقة الكلام وان لم يتوجه لها هنا المناسب لها الاعلام لكننا سلكنا
هذا المسلك تاسيا بالعلامة فى النهاية حيث انه تعرض له قبل بحث الامر قال مبينا وجه
ذلك اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث
عنه مصادرة فى هذا الفن وانما برهن عليه ويحققه المتكلم انتهى **مخاصمة** بين الاصوليين
فى ان المعنى الحقيقى للامر هل هو هذا الخ عندى ان الامر حقيقة فى القول المخصوص كما فى قوله من قبل
وغيره وفاقا للمنتهى ومعليه جرى الحاصل والتحصيل والعدة والتهذيب والمنية ونهاية
العلامة ونسبه المصرى والمنادى وتبعه البادى والتحفة والوسيلة والمنهاج والجامع و
المنتقى ومختصر ابن الحاجب وشرح العضدى والشيرازى والنجى وعليه كان معتمدنا مذاكرة
والبصرنا فى المختلف ونحناه فى البحر المحيط ونقله فى العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء
وفى المنية عن المحققين وفى التحصيل عن الجمهور وفى شرح العضدى عن الاكثر وذهبت جماعة
منهم المرتضى فى ذريعته الى انه مشترك بين القول والفعل اشتراكا لفظيا وبه قال بعض الفقهاء
ونقل عن الاصفهانى فى شارح المحصول عن ابن برهان انه قول كافة العلماء وذهب قوم
الى انه مشترك بين القول المخصوص والادلة والعقلية الدالة على وجوب الافعال ونقله
العلامة فى النهاية عن البغداديين وقيل انه مشترك بين القول والفعل اشتراكا معنويا
فهو موضوع للقدر المشترك ثم اختلفوا فى المراد بالقدر المشترك فمنهم من قال هو الشىء
كما هو فى شرح الجامع وقيل هو الفعل المطلق سواء كان باللسان او بغيره كالافعال
القلبية كالنية والحسد وغير ذلك وقيل هو مفهوم احدهما وعن الامدى هو الموجود
والشىء او الشان فى الوسيط هو اما مفهوم واحد منها كما يظهر من البعض الى الفعل الشاني
بفعل هو وقيل انه مشترك اشتراكا لفظيا بين خمسة امور احدها القول المخصوص و
ثانيها الشىء وثالثها الصفة ورابعها الامام فى بعض المواضع بالعوض فذكر اربعة امور فانه
قال الامر يطلق ويراد منه العوض تقول اعطانى امرا بدل هذا اى عوضا بدله ومنه قوله تقول
الشاعر عزمت على اقامة ذى صباح لامر ما يسود من يسود اى يسود الذى يسود ويجعله

سميه الامر اى لصفة فيه هى هى تقتضى تسميته على غيره وترتبه عليه ورابعها الشأن وناسبه الطرائق
وبه قال المحقق فى المعارج ونقله الحاصل والمنتخب والمعارج والمنية عن ابى الحسين وكذا العلامة
فى النهاية الا انه زاد فيها قيلا وزعم ابو الحسين انه ليس حقيقة من حيث انه فعل بل من حيث هو
شان انتهى وهذا هو المشهور من مذهب ابى الحسين ونقل عنه العميدى والشيبانى والمنهاج
والمصرى فى نهاية القول بالاشتراك بين القول والفعل والشئ والصفة والشان وباسقاط
الطرائق وذكر الفعل مكانه وكذا نقل التحصيل عنه لكنه اضاف الى ذلك الطريق ووهمنا المنهاج
وغلطنا التحصيل فى الجمع المحيط فلاحظ وتقول انه ينبغى التنبيه على امور احدها انه اشتهر بين
المحققين ان الامر حقيقة فى القول المخصوص به بيان كى الحاصل والتحصيل والذريعة والعدة
والمعارج والتهذيب وفى النهاية الحلبية والنهاية المصرية والمبادى وغاية البادى والتحفة
والوسيلة والمنتخب والمنهاج والجامع ومختصر الحاجبى وشرح العضدى وبعض كتب البصرى
والعميدى والشيبانى والمنيح بل فى كنى ونقله الحاصل ومختصر الحاجبى وشرح العضدى
وبعض كتب البصرى الاتفاق عليه وفى المنية الوفاق وفى التهذيب لا نزاع فيه وفى المعارج
لا شبهة فى ذلك ويشكل الامر على من نقل الاتفاق وعدم النزاع بما يرى من يذهب الى انه
موضوع للقدر المشترك بين المخصل القول والفعل سيما المختصر وشرح العضدى والتهذيب
لبعض فانهم نقلوا ذلك مع نقلهم القول بالاشتراك المعنوى وهو يدل على ان فى القول
المخصوص مجاز متنه بر وثانيها ان المراد بالقول المخصوص هو اللفظ الدال على طلب الفعل كما
فى المنية وفى شرح القرافى على المنتخب القول المخصوص هو القدر المشترك بين صيغة الامر
النهى وثالثها جرت عادة الاصوليين ان يبحثوا مباحث الامر والنهى على سائر المباحث
اللفظية لا لاتفاق على الاقتضاء دون غيرهما وجرت على عادتهم انما على ايضا على من تقدم
بحث الامر والنهى على سائر المباحث اللفظية لا لاتفاق على الاقتضاء كما فى غيرهما وجرت
علي عادتهم ايضا على من تقدم بحث الامر على النهى والسر فى ذلك ان الامر متعلق بجانب
الوجود والنهى متعلق بجانب العدم متقدم ورابعها فى ذكرها اشكال يمتى على الاصوليين
والفقهاء وهو انهم جمعوا امرا ونهيا على اوامر ونواهى وفواعل جمع فاعل كما فى
وصواب جمعهما امور ونهى على فعول يجمعان على فواعل لان القياس فى فعل بفتح الفاء

وسكون

وسكون العين ان يجمع على افعل فيقال اوامر وانهى كما فى طلب الطلب بالنظر الى الامر ان هو صحيح
الاضر وكما فى دلو وادلى وظبى واظبى بالنظر الى النهى واصلهما ادلو واظبى اظهرها واو وياء
متطرفتين فى حالة الرفع فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء ضاءت كما ذكرنا كقاض وغاز والصحيح
فى المعدم وجود اسم متمكن فى لغة العرب اخره واو وياء قبلها ضمة وما ورد من قوله تعالى
كفوا احد وقوله نبى او الحقنا الواتى هو هما فهى قراءة شاذة والمشهور بين القراء قلب الواو
همزة فيقولون كفؤا بالهمزة وحيث ان القياس فيما نحن فيه اوامر والنهى كما ذكر ناصح اتفاق
اهل على جمعها على اوامر ونواهى وفى شرح القرافى على المنتخب مع ان الفقهاء والادباء اتفقوا
على هذين الاطلاقتين فيلزم اجتماعها على الخطاء النحوى والجواب عنه وجوه وكلا احدها ان نحن نمنع ان
اوامر فواعل بل افاعل بان جمع امر على امر وهو افعل لم يجمع على فعائل نحو كلب جمع على اكلب
واكلب على اكالب فعلى هذا يكون وزنه افاعل فيكون اوامر جمع الجمع فيكون الامر منهم جاريا على نهج
على القياس وهذا لا يتمشى فى النواهى فان النون فانما الكلمة فيجعله من باب التغليب نحو الغدايا
والعشايا فان الاصل فى فعايل ان يكون جمع فعلية كركيبة وركايب ورسيلة ورسايل فيكون هذه
الصيغة اصلها فى عشية واما غدايا فجمع غدوة وليس جمع فعلة على فعايل بل يجوز جمعه عشايا
لانه ضده ويعقب بلده والعرب تحمل اللفظ على ضده كما تحمله على مثله ذكر ان الدجل نا هو على اولى
لان الامر ضد النهى واعترضه القرافى فى شرح المنتخب قائلا هب لترجيح ما ذكرتموه لكنه ينبغى ان
يسمع من العرب الجمع الذى هنا بصيغه كما فى لطب فشبه وثانيها انه نقل عن العرب امرة لا انه امرة
وناهية ناهيه فيكون هذان اللفظان جمع امرة وناهية واعترضه القرافى فى شرح المنتخب
قائلا فانهم قالوا امرة قالوا امرا فكيف اصحاب الامر ينبغى ان يجعل امر الطرائق الاولى فانه المشهور
وثالثها انه يصدق على الصيغة انها طالبة وامرة وناهية مجازا اذ الطالب والامر والناهى
حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة من باب تسمية المسبب باسم السبب لغا على فيكون
مجازا التحقق الطلب والامر والنهى بها فيكون جمعا لهما مشتاريه بهذا الاعتبار كضاربة و
ضوارب وفيها على هذا التقدير تحمل فتعين ووجه الاول انه قد ثبت انه حقيقة
فى القول المخصوص فلو كان حقيقة فى غيره لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وبه تمسك
التهذيب والمنية والنهاية والحاصل والتحصيل والمنهاج والمنار والمرجع وفى شرح المنهاج

وفيه اما اولا فلان كونه حقيقة في القول المخصوص ينافيه الاشتراك المعنوي الذي هو احد الاقوال والجواب عنه ان الاستدلال به مبني على بطلان هذا القول واما ثانيا فلانه لم يستعمل في غيره نعم معلوم البطلان لتحقق ذلك واما انه يستعمل وهو دائر بين الحقيقة فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ايضا والجواب عنه ان المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يقدم على الاشتراك اذا تعارضا وقد بينا وجه ذلك واما ثالثا فلما قاله المحقق في الخارج من ان الاصل ظاهر لا قاطع وقد يترك الظاهر لقيام الادلة والجواب عنه ان الادلة قائمة على بطلان ارادة الاشتراك فتدبر الثاني التبادر وهو الذي امارات الحقيقة ولا ريب في تبادر القول من لفظ الامر عند اطلاقه الى الذهن دون الفعل فان قلت ما المراد بالتبادر هاهنا هل هو سبق حضور المعنى بمعنى انه لو اطلق لفظ الامر خطر ببال السامع القول دون الفعل او تبادر ارادته عند اطلاقه قلت المتبادر من لفظ التبادر الارادة اذ لو كان المراد منه الحضور لكان كل لفظ يطلق ويخطر معناه عند السامع يكون اللفظ حقيقة فيها ولا قائل بذلك ويتفرع على هذا انه لو اطلق لفظ الكل يكون حقيقة في الجزء لسبق خطور معنى الجزء قبل خطور معنى الكل عند سماعه وكذا الملكة والعدم فانه اذا اطلق العدم يخطر الملكة قبله ومن هنا الجزء ما استقربه المحقق الشيرازي في الرد على العلامة التفتازاني قائلا لو كان التبادر على سبيل الخطور من علامات الحقيقة ينبغي عدم وجدانه وفيه ما ترى ان لهم صرحوا فان فهم الجزء سابق على الكل وفهم الملكة سابق على فهم العدم المضاف اليه فالحق ان يكتفي في علامة الحقيقة بعدم تبادر الغير على طريق الارادة عند عدم القرينة وبطل ما قيل من ان الظاهر ان المراد انها غير علامة الحقيقة انتهى الثالث ان اللفظ المشترك اذا جمع يكون جمعه على كل من معانيه موافق لجمع الاخر فان معنى الناظرة يجمع على عيون وكذا عين الذهب والجارية وهاهنا نتمسك بين جمعيهما فان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر والامر بمعنى الفعل يجمع على امور وفي اختلافهم في الجمع دلالة واضحة على نفي الاشتراك والجواب عنه اما اولا فلانا لا نسلم اختلاف الجمع ينافي الاشتراك وذلك فان اليد بمعنى العضو يجمع على ايدي وبمعنى النعمة على ايادي مع الحكم باشتراك اللفظ واتحاد واختلاف الجمع بالمعنى مع ان الاشتراك ثابت في نفسه واما ثانيا فلانا سلمنا ان اختلاف الجمع ينفي الاشتراك لكن لا يدل على ما يثبت من كونه حقيقة في الفعل ومجازا في الفعل لجواز العكس

انه لا اثبات في الدليل وغيرها ان كونه مجازا في القول لم يدعيه احد بل نقلنا الاجماعات على انه حقيقة والخلاف في غيره والجواب ان هذا مردود بقول القائل انه حقيقة في القول المشترك فانه على هذا التقدير مجاز في القول فتدبر الرابع ان الكلام ينقسم الكلام وغيره ولا ينقسم الى الفعل وغيره فلا يكون حقيقة في الفعل الخامس انه يصح بالنفي عن الشيء من علامات المجاز لا ريب في صحة نفي الامر عن الفعل بان يقال لم يأمر به ولكن فعله واعترض عنه القرافي في شرح المنتخب قائلا فان كل لفظ مشترك يصح سلبه عن كل واحد من مسمياته باعتبار المسمى الاخر فيقال الذهب ليس بعين بمعنى انه ليس بحدقة باصرة وكذلك سائر مسميات العين وهذا مذهب صاحب البحوث لم كذلك هاهنا سلب الامر عن الفعل بمعنى القول وبحيثية لم بمعنى الفعل السادس لو كان حقيقة في الفعل لصحة تسميته الاكل والشارب امرا والحق خلاف ذلك واعترض عنه القرافي في شرح المنتخب قائلا بان هذا من باب الاشتقاق وهو غير لازم لان العادي قد ينبه الماء ولا يسمى قارورة السابع اطراد هذه الصيغة في القول وعدمها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى امرا الا ان الاكل لا يسمى الاكل والشرب والقيام والقعود بانه امر وايضا ويقال للجماد والانسان انه امر فيقال امر مستقيم وامر مضطرب فاما في سبيل الافعال فلا توصف بذلك واما الشيء كذلك القول لان كل قول يحصل لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك انه حقيقة فيها في القول ومجاز في غيره وبه تمسك جماعة منهم الشيخ في العدة واجاب عنه المرتضى في الذريعة قائلا انا نحن نعلم قطعا ان اسم ينقع منه ولا نفرق بين وقوع هذا الاسم الذي هو الامر على الافعال وبين اطلاقه على الاقوال ولا يفضلونا بين يكم على الى فعل تشبيهنا بانا نسبق اهل اللغة لا يمتنعون من ان يسموا ليل الناس ان هذه اللفظة لها اشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال امر واسم المفعول فيقال واسم المامور وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا يتأتى في الفعل فعلم بذلك انه مجاز في الفعل وحقيقة في القول وبه تمسك ايضا جماعة منهم الشيخ في العدة واجاب عنه المرتضى في الذريعة قائلا وما انكرتم ان يكون الاشتقاق الذي وجدتم اهل اللغة انما فعلوا على الامر الذي هو قول دون ما ليس بقول من الافعال ويعلم ضرورة انهم انما اشتقوا امرا من الامر الذي هو القول فاي دلالة في ذلك على ان الفعل

لا يسمى امرا يسمى به ادون الذى تحفظ عن اهل اللغة القول بان كل ما يوصف بانه امر على الحقيقة
يوصف فاعله بانه امر اذا لم يكن هذا المحفوظ عنهم ولا مستقلا لنا ذلك الا ترى فى ذكره انتهى التاسع
ما تمسك به بعض من وافقنا وهو انه القول المخصوص اتفاقا فلو كان لغيره ايضا لزم الاشتراك
وهو على خلاف الاصل وان المجاز وان كان على خلاف الاصل ايضا الا انه اولى من الاشتراك و
الفرق بين هذا الدليل وبين اول ما تمسكنا به فى الاصل هذا المطلب انه اشتمل هنا على دعوى
الاتفاق بخلافه هناك ومن هنا الحجة المتقدم فى الوسيلة الجواب بقوله والجواب منع الاتفاق
على كونه حقيقة فى القول المخصوص وان كان هو المشهور وايضا اطلاقه على سبيل الحقيقة لانها
فى الاشتراك المعنوى كما اذا قالت عند مجئ زيد جاء رجل حيث فى هذا الكلام استشكال واضح
الحاجبيان فى المختصر بسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فظاهر انه حقيقة فيه مع شك
بينهما لا لتبادر الاخر بعينه او لم يتبادر شئ منهما وهو باطل وليس مشتركا ولا لكان اعم من القول
المخصوص فلا يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان
خاصة ومن هنا فى المختلف بانه يفهم منه فى الجملة ومن هنا اجاز قدماء المنطقيين التعريف
بالعام كالحيوان بالنسبة الى الانسان وسموه حدا ناقصا وبعضهم فيه استشكال واضح ابن الحاجب
فى نهاية الوصول بان الامر يستعمل فى القول وهو ظاهر وفى الفعل كقولهم امر فلان كذا وكذا ورأيت
امرا فى لين فلا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة فى الفعل مجازا فى الفعل مجازا
فى القول وبالعكس والاول باطل لانه يكون مشتركا والاصل عدمه وكذا الثانى والا لوجب انه يكون
له مسمى اخر على وجه الحقيقة وليس كذلك بالاتفاق وكذا الثالث لنص اهل اللغة على انه موضوع
للقول فيبقى القسم الرابع وهو ان يكون مجازا فى الفعل حقيقة فى القول والمجاز وان كان ايضا خلاف
الاصل لكنه اولى من الاشتراك والجواب عنه اما اولا فلانا نقول هو مجاز فيهما والمعنى الحقيقى لهما هو
القدر المشترك وهنالك وليس كذلك بالاتفاق غير مسلم لما قد ذكرناه فى تحرير الاقوال من انه للقدر
المشترك عند بعضهم واما ثانيا فبما قلناه فى المختلف فلاحظ ونقل واضح المرتضى وجه بين
الاول ما احتج به فى الذريعة وعليه اعتمد من وافقه وهو انه لا خلاف فى استعمال لفظة
الامر فى اللغة العربية تارة فى القول واخرى فى الفعل لانهم يقولون امر فلان مستقيم وامره غير
مستقيم وانما يريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون هذا خطب

عظيم

عظيم ورأيت من فلان امرا هالنى ويريدون بذلك الافعال لا محالة ومن امثال
العرب فى جملة امر ما جدع قصير انفه قال الشاعر لامر ما يسود من يسود ومما يمكن ان يستشهد
به على ذلك من القران قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وما امر فرعون برشيد وامثالها
والمجاز ان الذى فعله الحايل اسمه وفرق بها العادة وقوله تعالى اتعجبين من امر الله تعالى واراد
الفعل لا محالة ولذا صحت هذه الجملة وكان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة فى شيئين
او اشياء يدل على انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما الا ان يقوم دليل قاهر على انه مجاز فى احدهما
والجواب عنه اما اولا فلانا لا نسلم ارادة ما ذكرته من الايات وغيرها اما قوله تعالى حتى اذا
جاء امرنا فانه يجوز ان يكون المراد منها القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل منه لكن لا نسلم
انه اطلق عليه لفظة الامر المخصوص كونه فعلا بل بعموم كونه شانا والشان ولو سلم ارادة
الفعل منه لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظة الامر بخصوص كونه فعلا بل بعموم كونه شانا واما قوله تعالى
اتعجبين من امر الله تعالى فيحتمل ان يكون المراد بها القول بل الظاهر او الشان ايضا واما
المثل والبيت فيحتمل ان يكون المراد بهما الشئ واما ثانيا فبانا سلمنا استعماله فى الفعل فى الايات
والمثل والبيت لكن نقول هو مجاز لما قدمناه سابقا من سبق القول عند الاطلاق وغيره
من الادلة وليس لنا الث فلانه غاية ما هناك انه استعمل فيهما والاستعمال كما يجامع الحقيقة يوجد
مع المجاز ومع عام والعام لا بد له الخاص باحدى الدلالات الثلاث هذا اذا كانت نسبة العام
الى جزئياته على حد سواء اما مع كونه باحدها اولى من الاخر كما فى مسئلتنا هذه فان كون
الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الحقيقة الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة
الى المجاز والاولى انه لا يحمل على المرجوح منقوض واما رابعا فلانه تقديم الاصل فى الاستعمال
والاصل فى الاطلاق الحقيقة وظاهر الاستعمال الحقيقة معارض بقولهم الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز وباصالة عدم الاشتراك واليه اشار العلامة فى النهاية بقوله لا نسلم ان
الاطلاق دليل الحقيقة على ما تقدم فانه قد يوجد فى المجاز نعم الاصل فى الاطلاق الحقيقة و
يعارضه اصالة عدم الاشتراك وقد بينا ترجيح المجاز على الاشتراك انتهى الدليل الثانى
ما تمسك به المرتضى فى موضع من الذريعة وبه تمسك من تاسى به وهو انه فرق الامر
الذى يراد به القول على اوامر والذى يراد به الفعل على امور والاستعمال دليل الحقيقة ولى

كان لفظ الامر مجازا في الفعل لجمع ويجمع الامر الذي يراد منه القول لما سئلت من جمع اللفظ المستعمل
في معان مجازية على جمعه ولو كان مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي لا يجوز جمعه لا بزيادة ولا
نقصانا فمغايرة الجمع دليل واضح على انه حقيقة فيه واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا
يكون هذا الجمع على سبيل النقل وذلك بان يكون قد نقل القول الى الفعل نحو هذا
الجمع فالمغايرة اتت من هذه الجهة لا من جهة انه وضع له ايضا والجواب عنه اما اولا فلان من شرط
النقل هجر المعنى الاول وههنا لم يهجر واما ثانيا فلانه ليس بين القول والفعل نسبة حتى
يتحقق النقل وفيه انا لا نسلم ان النقل يتوقف على التشبيه والمناسبة لما قد ثبت نقل
الاشياء الى اضدادها نعم ذلك في المجاز على انه قد يتحقق لحصول العلاقة الطلب وهي تسمية
الشيء بضده تقديرا وثانيها انه يجوز ان يكون امر جمع امر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل فتأمل
واجاب المحققون في المعارج بان القائل اذا قال هذا امر بالفعل علم الفعل وان قال
مستقيم علم الشأن وان قال لاجل ما جاء زيد علم الشيء والغرض وان اطلق حصل التوقف
وهو دليل الاشتراك وبهذا الدليل تمسك ابو الحسين على اشتراكه بين الاربعة والجواب
عنه الحاصل والتحصيل والمنهاج والمنية والوسيلة وغاية السؤول وغاية الوصول بالمنع
من تردد الذهن وتوقفه بل السابق الى الذهن عند عدم القرينة هو القول وهو دليل كونه
حقيقة فيه مجازا في غيره وقال العلامة في نهايته قولا وانما يحصل التردد مع وجود قرينة تمنع
من حمله على القول المخصوص واعترض الشيرازي في شرح المنهاج على الجواب المذكور قائلا وهذا
منع عجيب لان معناه ان ابا الحسين كاذب في قوله يتردد ذهني وانا صادق في قولي لا يتردد
ذهني وهو مقصود واجاب القائلون بالتواطي بان قالوا امر ان مشترك بين معنى عام وهو حقيقة
احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فان كليهما محذور وان لا اخلالهما
بالفهم والجواب عنه اما اولا فلانه انما يستقيم لو لم يقم دليل على بطلانه والا وجب رفع
الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين الا ويجري فيهما ذلك وبه اجاب العضدي والاول
والوسيلة واما ثانيا فلانه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص وبه اجاب العضدي
ايضا واعترض عليه بان دلالة الاعم على الاخص انما تكون على هذا التقدير من دلالة منفصلة
لا من المعنى العام لانه بالنسبة الى جزئياته يكون مجازا واما ثالثا فلان في ارادة

لزم

المحقق

لزم كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه وبه اجاب العضدي وضعفناه
في المختلف بانا لا نسلم الاجماع كيف والخلاف في كونه القدر المشترك او المجموع او في احد
وفي الباقي مجاز مشهور بين معظم الاصوليين قائلون بكونه حقيقة في القول وهو ليس باجماع
على كونه حقيقة في القول المخصوص والله اعلم بحقيقة الحال خاصمه بين الاصوليين ن (?)
المنطقيين والبيانيين والنحويين في حد الامر والصواب عندي انه اللفظ الدال
على طلب الفعل على جهة الاستعلاء وقال العلامة في المبادي وحكاه في المنية عن فخر الدين
وفيه انه غير مانع لدخول مثل اطلب منك الفعل والجواب انه انما فيه لما بالوضع على الاخبار
بطلب الفعل لا على نفس الطلب الذي هو مدلول الكلام وقال المرتضى في الذريعة ولان
اهل العربية اكثر ما قالوا الامر هو قول القائل افعل وفيه انه غير مانع لصدق هذه التعريف
على الدعاء والالتماس والتهديد وغيرها الحاقا للصيغة وقال الشيخ في العدة الامر عبارة
عن قول القائل لمن هو دونه افعل وفيه اما اولا فلانه غير مانع لصدقه على التهديد ويصح كذب
الامر عليه واما ثانيا فلانه غير جامع لصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى
حال الاستعلاء يصح كذب التعريف لكونه عليه وقال المحقق في المعارج الامر القول هو
استدعاء الفعل بصيغة افعل او ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء اذا صدرت من مريد
لايقاع الفعل وفيه استثناء لما على الفعل او ما هو بمنزلة الشك والابهام وهما ينافيان التحديد
وقال العلامة في التهذيب هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء واستقربه في
النهاية وحكاه في المنية عن المحصول واعترض عليه بوجوه منها ان صاحب التهذيب ممن يقول
بان الكلام النفسي باطل فهذا تعريفه الامر بالطلب مناف لمذهبه والجواب لعل المراد
بالطلب الارادة فيرجع تعريفه الى تعريف من عرف من الحنفية الامر بالارادة وفيه ان الارادة
امر قلبي وهو ليس بقول لما اعترف به بقوله وهو جنس الصفة فحينئذ لا يصح ان يكون الامر حقيقة
في القول لان الطلب يعم الاستفهام والتمني وغيرهما وجعل الارادة اعم من الطلب منظور
فيه فتفطن طلب الفعل ليشمل الكل الا ان يقال ان المراد بطلب الفعل طلب تحصيل شيء
في الخارج كائنا ما كان لا يبقى داخلا فيه الامر والنهي والتمني فتدبر ومنها ما قاله ابن الحاجب
في المنية من ان الامر عنده ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال

على طلب الفعل والجواب ان هذا الحد اخذه التهذيب من المحصول ساردا للقول بالكلام النفسي
وهو ليفاد منها انه غير منعكس لخروج اوامر كثيرة مثل قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى و
اجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور لخروج مثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها
اوامر ولا يصدق عليها الحد المذكور ومنها خروج منقوض في المحصل هو قول مستعمل يطلب به الفعل
وضعا فخرج الوسيلة الامر فانه دال على طلب الفعل وضعا فصار اعني مستعمل وفي التهذيب الامر طلب
فعل بالقول استعلاء وهذه الحدود المذكورة لاصولية الامامية واما اصولية المعتزلة فقال
قوم منهم انه هو قول القائل لمن هو دونه افعل او ما يقوم مقامه واردوا بما يقوم مقامه في الدلالة
ليدخل فيه حقيقة بالامر من غير العرب هذا الحد نقله في النهاية عن اكثر المعتزلة ومنهم البلخي وفي الحاصل
والتحصيل والمنهاج والمختصر عن المعتزلة وفيه اما اولا فلانه قد توجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد
والتعجيز وغيرهما من المعاني التي وردت فيها نحو ما من خمسة عشر او اكثر والجواب عنه ان المعاني
التي تستعمل فيها انما هي على سبيل التجوز والمراد من قولهم افعل هو معناها الحقيقي المتبادر
عند الاطلاق وفيه كلام واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول امر
امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا واجيب عنه بانه على هذا التقدير ليس قولا لغيره واما ثالثا
فلان هذه الصيغة قد ترد من الاعلى للادنى على سبيل التضرع ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى
نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا يوصف بالجهل والحمق واجيب
بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا وفيه ان المدار على العرف لان الحد المذكور باعتباره واما رابعا
فلان لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظة افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات
ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان مع ما رواه لا يقال انه امر وفيه كلام واما خامسا فلان هذه
الصيغة لو صدرت عن النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية
لا يقال فيه انه امر واجيب بانا لا نسلم انه قول لغيره افعل واعترضه العلامة في النهاية قائلا ان
الغالط والساهي يقال انه قال لغيره ولو صدرت هذه الصيغة بازاء الجني وصيغة الخبر بازاء الامر
لم تكن هذه الصيغة امرا واما سادسا فلان المطلوب من تحديد ما هية الامر من حيث هي هي وذلك لا
تختلف باختلاف اللغات مع انه ليس كذلك وفيه اشكال لكنه موضوع ذكرناه في المختلف فلاحظه
وتذكر واما سابعا فلانه استعمل على لفظة او وهو غير جائز في الحدود لما ذكرناه انفا ونقض وقال

قوم

قوم من المعتزلة الامر هو صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة عن جهة الامر الى جهة التهديد
وغيره وهو دوري اذ فيه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشيء بنفسه واجيب عنه بان المراد القرائن الصارفة
عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة وفي المعتزلة من قال
الامر ارادة الفعل وفيه اما اولا فلان الارادة قد تقصد من دون الامر واما ثانيا فلانه يلزم وقوع
المامورات كلها لان الارادة مخصصة لحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص ونظر فيه العلامة في النهاية
قائلا فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادر عن المريد لا عن المامور وقال ابو الحسين
البصري من المعتزلة الامر قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل ونقل الغزالي
في المنخول عن المعتزلة انهم حدوا الامر بانه قول القائل افعل فابطل عليهم بقوله طرقنا وقيل مشتق
من مصدر اخر بقوله لنا فيه ان الاول ما هو به لا على صيغة الامر وان اردت الوقوف على
باقي حدودهم فلاحظ لها المختلف وتذكر واما الاصوليون من الاشاعرة فقال المحصول
منهم الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به قال الامام القاضي ابو بكر الباقلاني
ونقله في النهاية عن القاضي وغيره من الاشاعرة ثم قال وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي وغيرهما
وخطائهم الحاصل من الاشاعرة بوجهين احدهما ان لفظتي المامور والمامور به مشتقان
من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرفنا الامر بهما لزم الدور وثانيهما ان الطاعة عندنا
لا تعرف الا بانها موافقة الامر فتعريف الامر بها دور وفيه ان القرافي في شرح المنتخب دفع هذا الدور
وفي شرح العضدي ويمكن دفع هذا الدور ثانيا الى اخره وهو مذكور في المختلف فلاحظه
وتذكر وبهذين الوجهين اعترض الامام في المنتخب وابن الحاجب في المنية وكذا العلامة في النهاية
الا انه زاد وجها ثالثا وهو ان القول لا يقتضي بنفسه الطاعة بل بالالتفات الى الاصطلاح
وعن المحصول انه اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض كما سيأتي ان الامر حقيقة في
الوجوب واعترض عليه بان الذي سيأتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل والكلام
الان في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الاسنوي وابن الحاجب وقيل الامر
هو طلب الفعل على جهة يعد تاركه عاصيا قال العلامة في النهاية وهو دوري لتوقف معرفة العاصي
على الامر فيدور وقيل الامر هو ضرب من الثواب على الفعل وفيه اشكال صرح به في شرح العضدي
وقيل هو خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره تعالى عند العقود

وهو محدوش في شرح المحصول وقيل الامر عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل تارة وبالعقاب
على الترك تارة وابطله العلامة بوجه ذكرناه في المختلف وقيل الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات
ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال واحترزنا بالاول عن
النائم اذا وجدت منه الصيغة وبالثاني عن التهديد ونحوه وبالثالث عن الرسول المبلغ فانه
وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال والحق عندي عليه بوجهين
اصحهما الدوري وثانيهما ان فيه تهافتا ووجه التهافت مع الجواب عنه ذكرناهما في المختلف وقيل
هو ما يقتضي ايجاب المامور به لخروجه منه الندب وقيل هو قول القائل لغيره افعل ونحوه ونقض
هذا بالذي يقع في التحقق والوسيلة بوجه ذكرناه في المختلف وقيل هو قول القائل لغيره
الفعل ونقض ونقض هذا بالذي يقع في التحقق والوسيلة بوجه ذكرناه في المختلف وقيل هو
طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وقيل هو قول القائل استعلاء افعل
ليشمل الوجوب والندب وغيره استطال من وجهين ذكرناهما مع الجواب عن احدهما في المختلف
وقال الارموي في الحاصل والاولى ان يقال هو القول الطالب للفعل على سبيل الاستعلاء
ونقضناه في المختلف وفي المحصول الامر قول حاتم يقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فيندرج تحته
الندب وفيه انه دوري وفي الجامع وحد الامر اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ونحوه مختصر
الحاجبي حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي وقيل الامر قول
انشائي يدل على طلب الاتيان بمدلول مصدره لم يرد عليه شيء مما ذكرناه وفي المنهاج الامر هو القول
الطالب للفعل وهو يرادف الحاصل في نهاية السؤل واعترض عليه بستة وجوه ذكرناها مع الجواب
عن بعضها في المختلف وهذه الحدود كلها للاشاعرة وهذا اخذ منه ما وقفنا عليه من الاختلاف
في كلام بعض اوائل الاصوليين واواخرهم اماميتهم ومحققيهم واشهرهم واما المنطقيون
فقد قال الشيخ في الرسالة الشمسية الامر هو ما دل على طلب الفعل دلالة وضعية وبه قال
الشيخ في جامع الدقائق والشام فانه دال على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية مع
مع الاستعلاء امرا وفي الالواح وان دل على طلب الفعل فمع الاستعلاء امر وفي القسطاس هو ما
يدل على طلب الفعل دلالة وضعية مقارنة الاستعلاء وفي حاشية المحقق الشريف هو ما دل
على طلب الفعل دلالة وضعية ويكون المقصود حصول شيء في الخارج واما البيانيون فقال

المفتاح

المفتاح الامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل اوانزل ونزال وصه على سبيل الاستعلاء
وفي المطول الامر طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء واعترض عليه وقال العلامة الشيرازي الامر
طلب فعل هو عين الصيغة التي يقع الطلب بها واما النهي ... الحاجبي في كتابه
الامر صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة وحكم اخره حكم
المجزوم ومثله قال نجم الائمة الا انه زاد عليه سواء طلب به الفعل على سبيل الاستعلاء وهو
المسمى امرا عند الاصوليين نحو قولك اضرب ... على وجه الاستعلاء اولا وعليهم الاصوليين قد
اختلفوا في ان العلو هل يعتبر في الامر اولا وعلى تقدير الاعتبار هل علو او استعلاء وسنورد الاقوال
والاستدلال في المختصر الخامسة من بعد هذه الخامسة فلاحظه هناك وتقبل والله اعلم
بحقايق الاشياء فنقول مخاصمة بين الاصوليين في ان للامر صيغة هي قوله افعل المخصوص
دونه في الرتبة افعل وبه قال الغزنوي في التمهيد واليه صرنا في المختلف ونقل في الذريعة عن
الفقهاء والكلام وقيل بعدم الاختصاص ثم اختلفوا فمنهم من نفى الاختصاص وصار الى الوقف
بعدم الدلالة بما وضعت له حقيقة مما وردت له من امر ونهي وغيرهما ومنهم من نفاه
وصار الى الاشتراك وحكاه في الذريعة عن قوم وصححه فيها لكنه صرح بان الاشتراك بين
الامر وبين الاباحة فهي حقيقة في كل من المعنيين ومع الاطلاق لا يفهم احدهما وانما يفهم واحد
دون صاحبه بدليل وظاهر الجامع القول بالوقف بين الاشتراك والاختصاص لنا ان
كل من قال بانه مشتركة بين الامر والاباحة قال انها حقيقة في الامر فالاجماع منعقد على انه حقيقة
فيه والنزاع فيما زاد عليه والاصل عدم معنى حقيقي لها غير هذا الا ان الاصل عدم الاشتراك
منقوض واحتج المرتضى في الذريعة بان هذه اللفظة مستعملة بلا اختلاف في الامر و
الاباحة في التخاطب والقرآن والشعر قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وقال سبحانه
وتعالى واذا حللتم فاصطادوا وهو مبيح وكذلك قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض والانتشار في الارض مباح وغير مامور به وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة الا ان يمنع
دلالة وما نراهم يفزعون اذا ارادوا ان يبيحوا الا الى هذه اللفظة كما يفزعون اليها في
الامر والجواب عنه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص
اما ثانيا فلانه لما تعارض الاشتراك والمجاز تعين المجاز لانه خير من الاشتراك كما قدمنا في

ذكرناه حقيقة في الامر مجاز في غيره اولى من كونها حقيقة في الامر وغيره فتفكر واحتج القايل باختصاص
هذه الصيغة بالامر بحاجة بين الاقوال من الكلام وهو الطالب بحصوله في النفس وتدعوا الحاجة اليه فلا
بد ان يحصل له لفظا يعبر به اغيلا عنه واذا وجب ذلك فلا لفظ الا هذه الصيغة المخصوصة واجيب
عنه بما مضى في الذريعة قائلا بالنقض بالاباحة فان هذا المعنى موجود فيها وما وضعوا لها عندهم
لفظا مخصوصا على ان اكثر ما في هذا الكلام ان يحصل لفظا من اين لهم انه لا بد ان يكون خاصا
غير مشترك الثالث ما سطره اهل اللغة في كتبهم من قولهم باب الامر وانهم لا يذكرون شيئا لها
هذه اللفظة المخصوصة فدل على انها مختصة غير مشتركة واعترض عليه المرتضى في الذريعة قائلا
ان اهل العربية اكثرهم قالوا ان الامر هو قول القايل افعل وان هذه الصيغة صيغة الامر
ولم يذكروا اختصاصا ولا اشتراكا فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا لانا نذهب الى ان هذه
صيغة بالامر وان الامر اذا اراد ان يامر فلا مندوحة له عنها لكنا مع ذلك صيغة الاباحة وبعد فان
اهل العربية كما نصوا في الامر على لفظة افعل فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة ولا يسمحون
الابانة ما الوجه دليل الاختصاص بالامر فهو بعينه دليل لانها الحق عندي المغايرة بينهما
وفاقا للحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والجامع ونهاية السؤل والعبري والخنجي ونقله
التهذيب والمنية والنهاية عن الاشاعرة وفي نهاية السؤل عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي في
في شرح اللمع وذهب اناس الى العينية وعليه جمهور المعتزلة وذهب النفرشي من الامامية
في التحفة الى ان الطلب يساوق الارادة بمعنى انه لا يتحقق احدهما بدون الاخر نفسا و
الحق مفهوما او لا فالطالب لفظ الغير فهو مريد له ومن يريد فهو طالب له وذلك بالاستقراء
واستظهره في وسيلة والذي ذهب اليه في المختلف انهما متغايران فلا ان بينهما تساو
كلي بل بينهما عموم وخصوص من وجه فنقدم تنبيها ان احدها لا ريب عندي في الحكم بمغايرة
الطلب للصيغة ومن اتفق به الحاصل والتحصيل والتهذيب والنهاية والمنهاج
والعبري والخنجي بل لم ار احدا من الاصحاب خالف في ذلك والدليل عليه اولا ان الصيغة
تختلف باختلاف الازمنة واللغات والامم والطلب لا يختلف بشيء من
ذلك فتغايرا وثانيا ان الصيغة قد توجد منفكة عن الطلب عند صدورها
من الساهي والنائم والغافل فلا يكون اياه واما ثالثا فلان الطلب صفة المتكلم القائمة

وعليه

وعليه والصيغة تدل على تلك الصفة واما رابعا فلان الواضع حين وضع وعلم الوضع
يقول اضرب ولا يريد بها الطلب واما خامسا فلان الصيغة يمكن وضعها للخبر وصيغة الخبر يمكن
وضعها للامر بخلاف الطلب فماهية الطلب اذن مغايرة للصيغة ولصفاتها واما بطلان
يعقله على احد من نفسه فتدبره وثانيهما المغايرة تستعمل الاشتباه لكن بينهما الطلب والعموم
والخصوص من وجه ولدال التغاير ان الطلب من الماهيات والذهنية التي لا تحتاج الى
تعريف والفرق بينه وبين الخبر ظاهر وكذا الفرق بين طلب الفعل وطلب النقل وارتفاع
ما به الاشتراك في المنية قائلا واعلم ان هذا الطلب امر معلوم للوجدان لانه يامر ويدعو ويطلب
تفرقة ضرورية بينهما فيعقل لنا ووجه الاول انه يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
لو وجد زيد ولا يصح ان يقال انه تعالى طالب بوجوده الثاني ان الارادة ميل الى الملايم ولا
يطلب كما نرى في الملاذ المحرمة والطلب سابق قصد الحصول الثالث ان الارادة
ميل الى الحصول بشيء بعد العلم بنفع ذلك الشيء بخلاف الطلب فانه ميل عنه معتقد
بكونه بعد العلم كما في الجهاد فانه يطلب المكره والنار المحيط الرابع ان الارادة تستلزم
الوقوع بخلاف الطلب كقوله تعالى يريد الله ليذهب عنكم اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه ان القايل اريد اضرب زيدا لو اراد اضربه لا يدل على الوقوع والجواب
ان ارادة الله تعالى تقتضي الوقوع بلا ريب ويكفي ذلك في وجه الفرق بينهما الخامس انه
يطلق على الله تعالى الطالب في القسم بان يقال والله الطالب الغالب ولا يقال بالله
المريد الغالب وفيه ما في المختلف بان الطلب المتنازع فيه بانه عين الارادة او غيرها
ليس بهذا المعنى المراد هنا وان كان لفظ الطلب مستعملا فيه وبين ما نحن فيه
السادس ان الارادة تتعلق في وجود زيد ولا يوجد الطلب وكذا يوجد الطلب في النار
بالنسبة الى المحيط ولا توجد الارادة فانه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فلا
يكون احدهما عين الاخر السابع الطلب يعم التمني والترجي والاستفهام وكثيرا
من الاقسام التي لا يصح تعميم الارادة بينها فالطلب نوع من الميل مثلا النفس الى الحلال
بميل اليه ولا يريده ودعوى ان الميل هو الارادة باطل فتفكر واحتج العلامة في النهاية
والمعتزلة بوجهين الاول انا لا نجد امرا مغايرا للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله

الا الاحاد من العقلاء فلا يجوز وضع لفظة الامر المتداولة بين الخاص والعام بانه ولغة
هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتعارف بينهم وليس هو الا الارادة وهو به تمسك التهذيب
والمبنية على اختلاف يسير في الفاظه واجيب اما اولا فيمنع صدق نرعن الارادة فلا يكون الطلب
عن الارادة لجواز ان يكون الطلب معنى مغايرا للارادة معلوما للكل وان لم يكن سوى الامر ولفظ
الطلب واما ثانيا فيما في الحاصل من ان جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان المعلوم لكل من
الطلب هو الارادة بل هو معنى ثابت بالضرورة عن غيره من احوال النفس وفي التحصيل الجواب
انا نعلم بالاين بوجدان دليل علمهم به فتفكم والثاني لو لم تكن ارادة المامور به معتبرة فيه
لصح الامر بالماضي وبالواجب الممتنع ولا على الخبر فانه لما لم تكن ارادة الخبر عنه معتبرة فيه
لصح الامر بالماضي والواجب اما اولا فبانه قياس بلا جامع واما ثانيا ففي التحصيل
من ان من الجملة تكليف ما لا يطاق بجوزه فتدبر واحتج الاشاعرة بوجه الاول
ان السلطان اذا توعد من ضرب عبده بالانتقام فاعتذر السيد اليه بان العبد يخالفه
في اوامره وطلب منه السلطان ان يظهر صدقه بان يكلفه بامر في حضرته فانه يامره ولا
يريد منه الفعل لاظهار التمرد عليه فقد وجد الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
من دونها وبه تمسك الحاصل والتهذيب والمنتخب والمنهاج وغيرهم وفيه اشكال من جهة
وجوه ذكرنا اربعة في المختلف والخامس ذكره القرافي في شرح المنتخب منها ان هذه الصورة
تدل على استعمال صيغة الامر فيما لا يراد المامور به ولكن لا تدل على وقوع الطلب بدونه والجواب
عنه ما قيل من ان الطلب اما نفس الامر او لازم له ومنها ان الكلام في الامر المطلق و
هاهنا قرينة التخويف والتهديد تمنع الارادة كذا قال الشيرازي في شرح المنهاج ومنها
ما في الوسيلة من ان المحقق هاهنا صورة الامر وما هو امر ظاهرا لا حقيقة المستلزمة
للارادة والطلب وهو يرجع الى ما قبله ومنها ما قاله العلامة في النهاية وان كان اوله
يرجع الى ما قبله لكن اخره ليس كذلك وهو ان وجود الامر من الحكيم ممنوع بل الموجود صيغة و
الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره ثم انه وارد
على الطلب فان العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحال كذا لا يطلبه طلبا نفسانيا
وان وجدت منه الصيغة الثاني انه قد يقول الشخص لغيره اريد منك هذا الفعل لكن

لا امرك

لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لزم التناقض وبه ايضا تمسك الحاصل والتحصيل و
المنتخب وفيه اشكال من وجوه احدها للقرافي في شرح المنتخب وهو ان الامر المطلوب هاهنا
هو الامر اللساني لا النفساني وهو مغاير للارادة اجماعا فليس هنا من محل النزاع في شيء
وثانيها للوسيلة وهو انه يصح ان يقال اطلب منك الفعل ولا امرك به فما هو جوابكم فهو جوابنا
هنا بالنقض واما بالحل فبان مدلول الامر ليس هو مجرد الطلب والارادة لتحققهما في الالتماس
والدعاء بل هما على سبيل الاستعلاء والالزام وثالثها للمنية وهو ان هذا انما يدل على مغايرة
الامر للارادة وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس والاولى مغايرة الارادة للطلب الذي هو
المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا
انه ممنوع ولو عكس وقال لا امرك بالفعل ولا اريده مثل لزم المغايرة المطلوبة وفي النهاية
جواب عن هذه الحجة ذكرناه في المختلف وكذا في المنية جواب لطيف فلاحظ وتفطن الثالث
ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى
فلجماعية واما الثانية فلانه تعالى عالم بانه لا يؤمن فيستحيل منه صدور الايمان والا لزم
انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لم الخلق على مثل هذا لانه معصية فهو كما لو قال والله
لا صلين الصبح الذي امرني الله تعالى بها ان شاء الله تعالى ولم يصل فهذا ظاهر اذ لو لم استحال
صدور الايمان منه استحال ان يريده منه فان الارادة لا تتعلق بالمحال ولان صدور الفعل
من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لا استحالة التسلسل فاذا ان
وجب عنده الفعل كان الله تعالى قد خلق في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى منه
في هذه الحالة وجود الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق وبه تمسك جماعة منهم
الحاصل والتحصيل والمنتخب وشرح المنهاج وفيه اما اولا فبانه للمعتزلة ان يقولوا
استحيل طلب ما علم استحالته كذا قال العبري في شرح المنهاج واما ثانيا فلان
الطاعة ان كانت ممتنعة منه فكما لا يجوز تعلق الارادة بها لا يجوز تعلق الطلب بها لقبح
طلب الممتنع وان كانت ممكنة كما هو الواقع فكما يصح تعلق الطلب بها يصح تعلق
الارادة كذا في الوسيلة واما ثالثا فلانه العلم بشيء لو اوجب امتناع شيء لكانت
افعال الله تعالى غير مقدورة له اذ ما وقع فهو واجب الوجود لا امتناع عدمه وما لم يوجد

ولا يوجد يكون ممتنع الوجود واما ثانيا فلان العلم تابع للمعلوم كما انا نعلم ان غدا تطلع الشمس
يقينا وليس علمنا هذا مؤثرا في وجود الطلوع ولا سيما الامتناع عدمه كذلك علم الله تعالى
بانها في لنا وهذا مبني على ان العلم تابع للمعلوم واما ما سابقا ذكرناه في المختلف نقلا عن
القرافي في شرح المنتخب هذا مع ان العلامة قد اجاب عن هذه الحجة بجوابين ذكرناهما في المختلف
احدهما في التهذيب والاخر في النهاية فلاحظه وتعقل **واحتج** الشيخ ابو اسحق الشيرازي
في شرح اللمع بان السيد من الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى لا يحنث فدل
على ان الله تعالى ما شاء لبث الامر بدون المشية والجواب بمنع انه ما امر به الا لكونه مصلحة فيكون
مريدا لعدم الفعل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى فيكون حانثا بل لا يجوز له الحلف على مثل هذا
لانه معصية فهو كما لو قال والله لاصلين [illegible] التي امر بها الله تعالى ان شاء الله تعالى ولم يصل هذا
كله اذا اريد **خاتمة** بين الاصوليين في ان دلالة صيغة افعل وشبهها على الطلب هل يكفي في
تحققها وساطة الوضع او لا بد معه من واسطة اخرى وهي الارادة الحق عندي ان الصيغة غير مفتقرة
في دلالتها على الطلب الى الارادة بل يكفي فيها الوضع وفاقا للمشهور وعليه العدة والتهذيب
والنهاية والمنية والمبادي وغاية المبادي والحاصل والتحصيل والمنتخب وشارح الجامع و
[illegible] من شراح المنهاج ونقله في العدة عن كثير من الفقهاء والمتكلمين وفي المعارج عن
الاشعرية وجماعة من الفقهاء وفي النهاية عن الكعبي والمعتزلة وذهبت طائفة من المحصلين
الى الافتقار وعليه الذريعة والمعارج والغنية والوسيلة وبه قال الجبائيان وحكيناه في
المختلف ونقله في العدة عن جماعة من الفقهاء وفي النهاية المسئول عن ابي الحسين وابي عبد
الجبار وحكي عن الامام والغزالي وظاهر الجامع التوقف لحكاية الخلاف بدون اشعار بالموافقة
او المخالفة وههنا امور ينبغي التنبيه عليها الاصح الحق عندي ان النزاع في ان دلالة الامر على
الطلب هل يكفي فيها الوضع او لا بد ان يكون معه ارادة وعليه المشهور وقال بعض المحققين
ان النزاع انما هو في معنى الامر هل الطلب او غيره وكلامهما في تقسيم الارادة وبيان محل
النزاع من اقسامها وهي ثلثة ارادة ايجاد الصيغة وارادة المأمور به وارادة صرف وقد حكي
عن ابن برهان الاشارة الى ذلك قائلا انا نثبت ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط
اتفاقا وارادة المأمور به وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر وهذه الثلاثة

شرطها

شرطها ايضا الامام والغزالي وغيرهما انتهى وقد اشار الغزالي في المنخول ايضا الى الاقسام الثلثة
وبيان محل النزاع منها قائلا لا نزاع في ان المعتزلة لا بد من ارادة احداث الكلمة وارادة المأمور به
وارادة ايقاع الصيغة المحدثة امرا ثم نبينا الرد من الحكاية وفيما نقله الكعبي في الارادة الاخيرة وقال
انه يتميز عنه ايضا بالارادة والجوهر لا يتميز عن الجوهر بالارادة تكلفنا باصطلاحهم مؤنة
الكلام عليهم انتهى وظاهرهما في بيان متعلق الارادة الحق عندي انه المأمور به وهو الضرب مثلا
في قولك اضرب وهو المشهور باطلاق الارادة ونقل اطلاقهم يتنزل على ما ذكرناه بلا اشتباه وهذا
الاطلاق ذكره في المحقق لا بد من دلالة لفظ الامر من ارادة معناه وفي الوسيلة باشتراط
الارادة ايضا لكنه جعل متعلقها تفهيم المعنى المطلوب واليه اشار بقوله فلا بد في دلالة صيغة الامر على
معناها الذي هو الطلب من ان يقصد الامر تفهيم المعنى طلبا انتهى **لنا** وجوه الاول
ان هذه الصيغة موضوعة للطلب فلا تفتقر في دلالتها عليه الى الارادة كغيرها من الالفاظ
فهو مثل دلالة السبع على معناه فانه لا حاجة فيها الى الارادة وقد بيناه في المختلف الثاني
ما ذكرناه سابقا في بحث اللغات من الادلة الدالة على ان دلالة الالفاظ على معانيها بواسطة
الوضع دون المناسبة الذاتية وغيرها فان اللفظ انما يتعين لموضوعه بالوضع لا بارادة
المتكلم به او ارادة المتكلم خلافا للشيخ لم يفهم الا الشيء المعنى الصادر عن الموضوع هل القراين
الى الموضوع الوضع الثالث ان الطلب النفساني امر باطني فلا بد من الاستدلال عليه
بامر ظاهر والارادة امر باطني غير معلوم فتفتقر الى معرف فيتسلسل الطلب فلو توقفت
دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يكن الاستدلال بالصيغة على الطلب حيث
[illegible] الامر وبه تمسك الحاصل والتحصيل والعلامة في النهاية واعترض عليه في الوسيلة قائلا
بانه لو كان الوضع كافيا مستقلا في الدلالة على الطلب لكان الامر دالا عليه في صورة
استعماله مجازا في التهديد او الاكرام او التسوية وغيرها وفي صورة حكاية امر الغير
وتبليغه لتحقق الوضع وليس كذلك والجواب اما اولا فبمنع الملازمة واما ثانيا فبمنع [illegible]
الرابع ما تمسك به بعضهم موافقا لما [illegible] اهل اللغة قالوا الامر هو قول القائل لغيره افعل
مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة لحري في التعريف استعمال اللفظ الانسان [illegible]
[illegible] فانه لا يفتقر الى الارادة واجيب عنه بانا سلمنا عدم اشتراطهم النطق بظاهر [illegible] وكون

ولكن لا نسلم عدم استعمالها في نفس الامر كما لم يشترط في الاتفاق والقرابين وليس يمتد تسمية
الانسان بما نحن فيه لانا لا نحتاج الى هذا اطلاق هذه اللفظة انما نحن على الامر بل الخلاف هل
شمول امر وان لم يرد الفعل او لا الى سواه لم يكن امرا لا ارادة لا متنع الاستدلال بالامر على الارادة
وبه تمسك بعض من وافقنا واجيب عنه بانا لا نستدل على الارادة بالامر من حيث كان امر ابل
من حيث كان امرا بعين حيث هو على صيغة افعل وتعجيزه لان هذه الصيغة موضوعة للطلب
المراد حقيقة فاذا حدثت وجب حملها على موضوعها الحقيقي **واحتج** القايلون بالافتقار
بوجوه الاول ان الصيغة ترد امرا كقوله تعالى اقم الصلوة وغيرها للتهديد وغيره كقوله
تعالى اعملوا ما شئتم لان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما بينهما ليحصل به وليس هناك
مميز لا خصوص سوى الارادة وبه تمسك الجبائيان والمحقق في الخارج واجاب عنه جماعة
من الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والتهذيب والنهاية والمنية بان الصيغة
لو كانت مشتركة لا صح الحمل على غيرها لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد واذا وردت يجب
الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره ثم قال في المنية ولو سلم كون الصيغة
مشتركة بين الامر والتهديد فانها تفتقر في دلالتها على الامر الى القرينة زايدة على الوضع لم يجز
كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطني لا
يطلع عليه السامع فلا تفيده تعيين اصلا فتعين ان ما تمسك به في المختلف من انه لا
يقال لصدور الصيغة من الساهي والنايم والمجنون انها تدل على الطلب لانهم لا ارادة
لهم لم تكن الارادة محكومة لما كان ذلك كذلك والجواب ان القرينة وهي عدم شعوره
دلت على عدم الطلب هنا يقال انها لا تدل بذاتها على الحدث وليصدقها على الزمان
فالطلب ليس ما خوذ فيها فكيف يفهم منها ولو اقتلنا لزيد اعلم عنه بالعجمية جابا
منه مهمل ليس فيه الطلب وحكي التمسك بهذا الوجه الجرجاني والجواب عنه اولا
اما اولا فلانه ليس من محل النزاع في شي لان النزاع في دلالة الصيغة على الطلب المفتقر
الى الارادة اولا وهذا الدليل انما دل على عدم دلالة الصيغة على الطلب وهو مخالف الى
مخالفة الاجماع ان الواضع لفظه لعلم للطلب والحدث والزمان فالزيد مشكوك فيه
والاصل عدمه الخامس ما حكي عن بعضهم انه لو قلنا ضرب يحيى موسى انحصى بصير فاعلا

بقصدنا

بقصدنا وكذا الصيغة تصير اعتبارا شرط الارادة بوجوه ثمانية نذكرها بحول الله تعالى امر ابقصدنا
والجواب انه قياس في اللغة مع وجود الفارق واعلم ان الاشاعرة قد استدلوا على عدم شرطية
الارادة بوجوه ثمانية نذكرها بحول الله في المسئلة التي بعد هذه المسئلة بلا فصل فلاحظها
وتقول **مخاصمة** بين الاصحاب لبين في ان ارادة المامور به لمحتسبة في ماهية الصيغة امرا ولا الحق
عندي ان ارادة المامور به لا تؤثر في الصيغة صفة بها يكون امرا وفاقا للحاصل والتحصيل والتهذيب
وذهب قوم من المحصلين للكلام منهم الجبائيان وتبعهم المرتضى في الذريعة ونقل
العلامة عن المحققين في المنية وانكره المحققون وذهب بعضهم الى ان الامر انما كان امرا لجنسه
ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا ونقله في الذريعة والنهاية عن قوم ثم قال في النهاية
وهو اختيار البلخي من المحقق انه يقتل لو هذه الصيغة قد تصير للتهديد فقال ان ذلك مجاز
اذ لا من جهة هذا الجنس وجعل صيغة افعل في الامر حقيقة مغايرة لصيغة افعل في التهديد
والاباحة مغايرة بالذات واعترض المرتضى في الذريعة على اصحاب هذا القول بما نقلناه في
المختلف وذهبت طائفة الى ان الامر انما كان امرا لصورته وصيغته ونقله في الذريعة والنهاية
عن قوم واعترض عليهم في الذريعة قائلا انا قد بينا ان نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر
واذا بادلوا عنه ما ذكرناه فلا وجه شيئا واليه الا اتصلحيت عليه ولا يكون امرا صح يكون فاعلم
مريدا فلا يصح ان يكون كذلك لعدمه لان عدمه يجعل هذه الصيغة وربما الحال الصيغة لا يكون
حالة فيهما فلا يجوز ان يكون كذلك لعدم معنى لا اذن الا الاختصاص به دون غيره ثم اطال
الكلام في هذا المقام وذهب بعضهم الى ان الامر انما يكون امرا بصورته وصيغته لكن بشرط
التجرد عن القراين الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة ونقله في النهاية عن قوم
ثم قال الفقهاء اليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النايم والمجنون ايضا لم يكن
امرا للقرينة وهذا يجاريه قول من يقول ان يكتب الامر الا اذا صرفته قرينة الى غير الامر لانه
اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة لم يخل له الباقي على الصيغة والباقي
على القرينة تحكم محض فيجب التوقف فيه فيتوقف وذهب بعضهم الى ان الامر انما كان امرا
لان الامر اراد كونه امرا واختصه فهذه الفضية محكية الخبير ونقله في الذريعة والنهاية عن قوم
والظاهر رجوعه الى الثاني من الاقوال واعترض المرتضى في الذريعة قائلا بانه يقتضي ان يكون

امرا بها لا يريده وبما يكرهه غاية الكراهة وقد علمنا نحن ذلك فينا فانه محال ان يأمر احدنا
بما يكرهه ثم ذكر كلاما طويلا في الذي ذهبنا اليه في المختلف ان ارادة الفعل المامور به قد اثرت
في الصيغة صفة بها تكون امرا ولولا ذلك لكان قول القائل اضرب مع انه لا يريد الضرب امرا وكذلك صدور
هذه الصيغة من النائم والغافل والساهي مع انها لا تسمى طلبا فضلا عن كونه امرا وما ذاك
الا لعدم الارادة فيها وفيه كلام وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها قال العلامة وربما
قال بعضهم انا نعني بالامر ارادات ثلث ارادة المامور به وارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بالصيغة
على الامر دون الاباحة والتهديد والاشاعرة امتنعوا من ذلك وجعلوه امرا بالوضع ولا يتوقف على الارادة
والاول باطل عند المحققين فالمراد بالاولى لعله عنى تلك الارادات ومثلها ما قاله ابن الحاجب
في المنتهى وهو الحق ان يقال ان معنى تاثير الارادة في كون الصيغة انما يتم في وضع الواضع
اياها بازاء الامر الطلبي لكان ظاهر الاسنوي لو وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك
الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون الانقطاع كمستعمل لها في غير موضوعها كاستعماله
اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس
امرا حقيقيا بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به لكن الذي اعترف به هاهنا
بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر مع صيغة بلا ارادة وهذا يدل على ذلك من قبيل [illegible] انما [illegible]
الطلب [illegible] الارادة انتهى وبالجملة لا ريب جواز انفكاك كل من الامر والطلب مقام صاحبه وقد
صرح به الحاصل والتحصيل والتهذيب والنهاية والمنية وحكي عن المحصول والاول منها قوله عم اذا
لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت وانت في كنف الله تعالى والى الله ربي بضعف اولا وهن والمراد
امرهن بذلك ومنها الاحاديث [illegible] وحاسبها مع انه [illegible] ولم يشترط الارادة وعلى [illegible]
شرطا الذكرناها كما ذكره الرضيه والجواب عنه انه يجوز ان يكون قد ذكر الارادة لظهورها
انت في قضايا السيد عبده بما لا يريده اظهارا لتمرده والجواب المنع من كونه صيغة امر [illegible]
بل انه [illegible] للغلام انه طالب منه وامر له انا نستدل بالامر على الارادة فلو كان الامر [illegible] يكون
لمراد اذا امرا الفعل الجزئ ان سيد لعله لا يعلم انه امر قبل العلم بالارادة الرابع انه سبحانه
وتعالى قد امر ابراهيم عم بذبح ولده واسمعيل عم ولم يرد منه تحقق الامر ولا ارادة والجواب
عنه اما اولا فلانه عم امر به فذا ارادة وهو مقدمات الذبح واما ثانيا فانا نمنع انه امره بالذبح نفسه

ودق فعله لكن الله سبحانه وتعالى لكان يعلم ما يعزم ابراهيم عم شيئا سيئا فتدبر واضح المرتضى
في الذريعة بوجوه خمسة منها انه لا خلاف في ان احدنا اذا كان فيما يتمنى كونه مريدا الى امر [illegible]
الخلاف بين الجبرية وبيننا في الله تعالى والجواب عنه اما اولا فيمنع الاجماع لشهرة الخلاف واما ثانيا
فيمنع الحجية لما ذكرناه من الاصل انه منصور واضح التهذيب بان الصيغة موضوعة لتلك
الارادة ورد انه عليه كثيرها من الالفاظ الموضوعة لما بينها فلا تكون معنية وهو اصبحة الامر [illegible]
قياسا على غيرها من التسميات مع اسمائها وفيه اما اولا فبانه قياس وسيجيء انه ليس بحجة عندنا
الا في منصوص العلة اونحوه اذا كان الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل واما ثانيا فلانا لو سلمنا انه
حجة مطلقا لكن في الاحكام وكلامنا الان في الاوضاع وقد علمت سابقا ان اللغة لا تثبت بما
بالقياس ولا معقول الناس واما ثالثا فلان ذهب سابقا الى ان الصيغة عن الارادة فكيف
يصح القول بانها دالة عليها مع ان الدال يجب [illegible] المدلول واما رابعا فبالفرق فان الصيغة لما
وضعت مع معنى الامر افتقرت الى المميز وهو الارادة وكذا لو لفظ مشترك انما يحمل على بعض معانيه
دون بعض بالارادة بخلاف غيرها من الالفاظ كذا قيل وفيه ما فيه من الاشكال ولهذا ما سمى المصنف
فيما قلنا في المختلف وقد تشابه فيه فلاحظ وتبصر واضح الجبائيان على ما نقل عنهما العلامة
بالطلب ما كان خارجا عن معنى الصيغة فاذا لم الصيغة فعل يوجب ذلك كون الصيغة امرا كما
لو نوى في قوله ضرب من سعة [illegible] انما يصير باحد قصدنا فاعلية فاذا قصدنا مفعولية
يكون مفعولا ويجيبنا سماه في المختلف وفي هذا الكتاب استبعد جدا اما اولا فلان الكلام في
ظهر الارادة لا في الطلب والجواب لعلهما يذهبان الى الطلب عين الارادة كما هو راي المحقق لم
معنى ليان واما ثانيا فلان الطلب هو اول الصيغة لا غيره [illegible] فهو لمعنى لقوله خارجا عن معنى الصيغة
الحاضر والجواب انه تجوز في العبارة والمراد منها ان الصيغة حق ليحصل معنى [illegible] واما سادسا
فلان دلالة الصيغة على الارادة ان كانت مطابقة تغير مسلم لا انا جرى على ما لو كانت تضمنا
فلا وجه لقياسه وتشبيهه بسائر الاسماء وبع المسميات لان دلالة [illegible] بالمطابقة فمالا
على ان تاج الدين الارموي قد صرح في الحاصل ببطلان او يلي واحد منها فيكون لكل واحد من الحروف
التي ايتلفت صيغة افعل منها امرا الاستقلال او بواحد منها فيكون الامر هو لا غير واجيب
بان الصيغتين عكليتان تستعملان محلا عقليا ام خارجيا فلا تاثير في ارادة المامور به

عندي كم مدلول للصيغة فلا تقيدها صيغة كسائر المسميات والاسماء والجواب عنه اما اولا فلان ذلك بحث
في اللغة واما ثانيا فالعلامة في النهاية وهو ان الصيغة لما وجدت مع غير الامر افتقر الى المميز وهو
الارادة وكذا الحال في لفظ مشترك انما يتناول بعض معانيه دون البعض بالارادة فتفكر واحتج الاشعرية
بوجوه ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف منها انه يلزم ان يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام
آمنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق بوعد ووعيد
فيكون دار الآخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا واجاب عنه العلامة في النهاية بانه يجوز ان
يكون الله اراد ذلك منهم لان في علمهم بارادة ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك امرا
وليس بامر كما ان قوله تعالى لاهل النار اخسئوا ذم وليس بامر كما يقول المحقق منه اضشار والاصل ان
ارادة الصيغة قد وجدت وكذا وجد ارادة المامور به لكن لما لم توجد الارادة الثالثة وهي
ارادة دلالة الصيغة على الامر لم يكن امرا والله اعلم بحقيقة الحال مخاصمة بين الاصوليين و
المنطقيين والبيانيين والنحويين في ان الرتبة معتبرة في الامر اولا وعلى تقدير الاعتبار هل
هي علو او استعلاء الحق عندي اعتبار الرتبة في الامر وفاقا للمشهور وقيل بعدم اعتبارها مطلق
ام وعلى ان كانت تلك الرتبة او الاستعلاء وهو ما يجري للمحقق في الجامع والتحرير والرسالة الشمسية
والكافية الحاجبية والحاصل والتحصيل وشرح العضدي والمنهاج ونهاية السول للرهوني و
العلامة الرهوني وبعض الاشعرية ومنهم القاضي ابو بكر والكثير المعتزلة ومنهم البلخي ومن [illegible]
والغزالي والمحصول والاصفهاني شارح المحصول ثم اختلف القائلون باعتبار هل هي علو او
استعلاء والحق عندي انها الاستعلاء دون العلو وفاقا لمعظم من شارك لهم في الاصول ومنهم صاحب
المفتاح والقسطاس وجامع الدقايق والمدرج والنهاية والمادي والتحفة والوسيلة ودراية
المصبح والزبدة والالواح وشرح الكبير على التلخيص ومختصر العضدي لابن الحاجب وبه قال
ابو الحسين البصري واتبعه تعريف التهذيب والحاصل والبيضاوي في المختلف ونقله عن المحصول
وصاحب التنقيح وفي الجامع عن الامام والآمدي وغيرهما وحكى انه صححه المحصول والمنتخب ومختصر
السؤل وغاية البادي وجزم به الامام الرازي في المعالم وذهب كثير منهم المرتضى في الذريعة
والشيخ في العدة الى انها العلو دون الاستعلاء وبه قالت المعتزلة وابو اسحق الشيرازي و
نقله الجامع عن ابن الصباغ والسمعاني ونقله غيره عن القاضي عبد الوهاب المالكي صاحب الملخص

على الناس من ذهب الى اعتبار العلو والاستعلاء معا ونقله في نهاية السؤل عن عبد الوهاب
المالكي وعزاه الجامع الى القيل وفيه انه جمع بين المتنافيين ان اراد اجتماعهما في مادة واحدة لما
سياتي من الفرق بين ماهية العلو وماهية الاستعلاء فتدبر وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها في الفرق بين العلو والاستعلاء وقد ذكرنا في بحرنا المحيط ان بينهما فرقا من وجهين
الاول ان العلو هو ان يكون الطالب اعلى مرتبة في الواقع من المطلوب منه والاستعلاء
ما ليس كذلك والثاني ان الطالب للعلو يطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع وصوت الثاني ان العلو هيئة
الامر من نسب عالم وجلالة والاستعلاء هيئة الامر من رفع صوت واظهار غلظة وفي نهاية السؤل
الاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وفي شرح الجامع العلو ان
يكون الطالب عالي المرتبة على المطلوب منه والاستعلاء بان يكون الطالب بعظمة لا بعلو الامر
دونها وقيل الاستعلاء هو الطلب بغلظة ورفع صوت وفي شرح الجامع العلو ان يكون الطالب
عالي المرتبة على المطلوب منه والاستعلاء بان يكون الطالب بعظمة لا علو الامر دونها وقيل الاستعلاء
هو الطلب بغلظة ورفع صوت مع حط نفسه فيه لنا فتفكر وثانيها الحق عندي ان الرتبة
معتبرة لتحقق ماهية الامر فهي جزء من مفهومه وفاقا للمشهور وخلافا للمرتضى حيث ان الامر
عنده متحقق بدونها ولكن هذا شرط خارج فيقتضي اعتباره لحسن الامر وعدم اعتباره
بقبحه وذكر كلام للشيخ يدل على الفرق بين الامر والطلب والدعاء وغيره قال الشيخ في العدة
اعلم ان هذه الصيغة التي هي قولك افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل و
فالفرق بين معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القائل فوق المقول له امرا واذا كان دونه
سؤالا وطلبا ودعاء ومتى استعملوها في غير استدعاء الفعل في التهديد نحو قوله تعالى و
استفزز من استطعت وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وفي الاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وفي التحدي نحو قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات وفي تكوين الشيء نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه
كانت مجازا خارجة من باب ما وضعت له وهذا مذهب اكثر من الفقهاء والمتكلمين اتفق
لنا على اصل اعتباره انه بمنزلة المساوي لا ينقص رتبة لا يقال له في العرف انه امره بفعل
ذلك لمن كان عاليا في نفس الامر او لم يكن كذلك ولكنه ادعى العلو فدل ذلك على اعتبار

الرتبة في الجملة ولنا على كونه استعلاء وجوه الاول انه فرق بين الامر وبين السؤال
فقالوا ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان قارن الخضوع فهو السؤال وان قارن التساوي
فهو الالتماس الثاني ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال له انه امره وان كان ادنى
رتبة منه ومن قال ذلك على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة من المقول
له الثالث انه لولا اشتراط الاستعلاء لم يستحق الذم والانكار في امره الاعلى عيسك في
غايته البادي الرابع انه لولاه لكان من الطلب شيء لا ملتمسا امرا وهو خلاف ما هو معلوم
من دين اللغة ومذهب الفرق فنقص به ولنا على عدم اعتبار العلو وجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم فلو كان العلو شرطا لما
سماه امرا وفيه اما اولا فلان تامرون بمعنى تقولون كما تقدم من ان الامر حقيقة في القول و
الجواب ان الامر وان كان بمعنى القول لكن لا مطلقا بل هو عبارة عن القول الدال على
الطلب مع منع الدليل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المراد من الامر المشاورة وهي
المتبادرة فكانه قال فما تشيرون واما ثالثا فلانا نقول هذا الطلب فانه فان فرعون
منه نزل نفسه منزلة الادنى ونزلهم منزلة الاعلى فمن هنا صح تسميته امرا لكنه كما صرح
به العلامة الرهوني في حاشيته والعلامة التفتازاني في شرح الشرح والجواب عن الوجهين
الاخيرين ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يخرج عنها الا بدليل وليس هنا سوى الجواز
والامكان وهو بمجرده لا يقتضي الخروج عن الحقيقة ولولا ذلك لكانت الكثير من الالفاظ العربية اذا
لم تكن كلها مجازات لانه يمكن فيها الجواز والاحتمال ومن هنا شنع واصر عليهم جماعة من الائمة
وحكي عن مقدمة المستصفى والمحصول ان جميع الدلالات الفاظ القران ظنية لانها مبنية
على نفي الاحتمالات العشرة والرفع بالاصل وهو ظني وحينئذ يه اشكال فتدبر الثاني صحة
ذم الادنى بامر الاعلى فانه يقال فلان اساء الادب في امره فلانا وكذا يغضب الاعلى من
الادنى لو امره الاعلى ويقول له اوسكن تامرني فلو كان العلو شرطا لم يتحقق الامر هنا
ورد على من العرف اطلاق العرف الامر عليه حقيقة الثالث اتفاق الفقهاء والبلغاء
ومن ذلك قول ابي المنذر انه يقال للمهلب الحصين يزيد بن المهلب امير خراسان والعراق
امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك

امرا جازما

امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقول دريد بن الصمة لنظرائه
ولمن هم فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد والجواب ان
المراد بالامر من هذه الابيات المتبادرة وان كان هذا المعنى مجازي والاصل في الاطلاق
الحقيقة لكن يصار اليه لدليل ولا ريب ان من نظر في دلايل القصايد وافرادها وتتبع كتب
التواريخ ظهر له ما قلناه وذكره ابن خلكان في ترجمة انا اباخالد يزيد بن المهلب كان ابي
صفرة الازدي كان واليا على خراسان فعزله الحجاج فقال حصين ... له يزيد هذه الابيات ... حصين
حصين ونيل حصين وهي لم يكن امرتك امرا جازما فعصيتني واصبحت مسلوب الامارة نادما فما
انا بالباكي عليك صبابة وما انا بالداعي لترجع سالما فلما قدم قتيبة بن مسلم الحجاج الى خراسان
قال لحصين كيف قلت ليزيد قال قلت امرتك امرا جازما فعصيتني فنفسك اول اللوم
ان جاءت كنت لا يعا فان يبلغ الحجاج ان قد عصيته فانك تلقى امره متفاقما قال فماذا امرته
به فعصاك قال امرته ان لا يدع صفراء ولا بيضاء الا حملها الى الامير اخذا لقصه واحتج القرافي
على اصل اعتبار الرتبة وانما العلو حيث قال في ذخيرته اعلم انا لا نعتبر في اعتبار الرتبة انهم يستقبحون
قول القايل امرت الامير ولا يستقبحون ان يقولوا اضربه وسالته فدل على انها معتبرة و
يجب ان لا يطلق الا اذا كان الامر على رتبة من المامور فاما اذا كان دون رتبته او كان
مساويا له فانه لا يقال امره والذي جارى الامر في هذه القضية رعاية معنى الامر والجواب ان الاستقباح
انما هو لانه كان مجردا من الاستعلاء اما اذا كان معه استعلاء فلا ومن هنا سميته امرا ويقولون
لم كيف تامر على الامير هذا الامر واما ثانيا فلان المعاني لو غير مستعمل بالاعلى على سبيل السؤال
والالتماس فانه لا يعد امرا وان كان العلو موجودا فدل على ان العبرة بالاستعلاء وهذا احد انا وردنا
كلامه هذا في البحر المحيط بوجهين فلا نطيل واحتج ابو الحسين البصري بان التضرع
لا يصدق عليه انه امر لخلاف السؤال فانه يصدق عليه امر ومن هنا [illegible] يستحق [illegible]
منه ويصفونه بالجهل والحمق لعدم لياقة الامر لمن هو على منه ورتبته اما اولا فيمنع الاستقباح فيه
قاله التحصيل واما ثانيا فلان الذم والاستقباح ليس من حيث انه امر من هو اعلى منه بل من
حيث ادعائه هذا المنصب الذي لا يليق به ثم على الجهل وهذه الدعوى اما ثالثا فبما قاله الطرسي
في نهاية السؤل من ان الاستعلاء غير متحقق في امر الله تعالى فاذا تقولون ومن هنا [illegible]

عبد الوهاب العلو والاستعلاء وفيه اشكال فتقول واحتج المعتزلة على اعتبار العلو فقط بانه
لا يمتنع ان يقال امرت الامير او ربه ولولا اعتبار العلو في الامر والمفروض انه مستعمل لصح ذلك واجيب بانه
لا نسلم انه لا يصح مطلقا بل اذا لم يعتبر الاستعلاء اما اذا كان معه ذلك فانه يقال عليه ذلك بلا
ريب فتامل واحتج القايلون بعدم الرتبة بالكلية اي على الثلث او استعلاء بوجوه الاول انهم
حملوا الامر على الحقيقة في [illegible] الراغب في الذريعة بانه لو كان الامر كالحقيقة في سقوط
اعتبار الرتبة فيه ان يقال امرت الامير كما يقال اطعت الامير فلما لم يجز ذلك بان الفرق الثاني
قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تامرون فاطلق الامر على ما يقولونه عن المشاورة ومن
المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء وفيه اما العلو فواضح واما الاستعلاء فلوقوفهم في مقام المشاورة
ولاعتقادهم الالوهية في فرعون فقد استعمل فيه الامر [illegible] وفيه اما اولا فلان هذا
من تسليمه يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يعتبر فيه علو ولا استعلاء اما في لغة العرب فلا والجواب
عنه انه لو كان في تلك اللغة كذلك لكان في لغة العرب كذلك والا لزم النقل والاصل عدمه
واما ثانيا فلما مر في تقسيم الالفاظ [illegible] مع الاستعلاء امر والجواب عنه انه خلط
جهلها في التقسيم على طريقة الاصوليين والمنطقيين واما ثالثا فلان اما تكلم به فرعون [illegible]
مع اهل الرياسة من مشاهير قوام ملكه وقد قال ذلك في حال الغرق في بحر الحيرة واقتحم الهيمان
في امواج ظلم البصيرة فهو في ذلك الوقت يجعل ادنى الناس مستعليا عليه واراذل الناس
بما يوم اليه وليظهر الخضوع من نفسه ويسعى الاستعلاء عليه لابناء جنسه فهو يعلم ان هيبته
قد ملئت صدورهم وقد احتاجهم [illegible] انهم محرفون عن المشورة معه [illegible]
ان يرفع ذلك [illegible] فان لفظ
يدل على [illegible] عليه واما رابعا فيما ذكرناه في المختلف فلاحظه وتعقل الثالث
بل الحق عدم اعتبار الابيات المذكورة [illegible] الحاصل والتحصيل وقد [illegible]
منه الطعن الرابع بل الحق عدم اعتبار الاستعلاء فيه [illegible] على
وجه الرفق واللين [illegible] فلا استعلاء [illegible] الرفق والمعنى [illegible] وهذه
الحجة الحاصل والتحصيل وزاد التحصيل نعم لو بالغ في التواضع لا يسمى امرا عرفا وان سمي لغة [illegible]
في المختلف بوجهين فلاحظها وتعقل واحتج [illegible] بين الاصوليين في اعتبار الرتبة بين الشافع

والمستفوع

والمستفوع اليه وبين المستفوع فيه الحق عندي عدم اعتبار الرتبة بينهما [illegible] الذريعة واليه
صرحنا في المختلف وقويناه في البحر المحيط بجواز ان يكون المستفوع فيه مساويا للمستفوع اليه
تارة والشافع اخرى وانقص منها وفي الناس من ذهب الى اعتبارها وعليه العلامة في
النهاية وعلاه في الذريعة عمن حكاهما في الوحيد ونقلها هنا امور ينبغي التنبيه عليها الاول
انه لا خلاف بين الاصوليين في اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع
والمستفوع اليه وذلك بان تكون رتبة المستفوع اليه اعلى من رتبة الشافع ولعل
الخلاف في اعتبارها [illegible] وثانيها ان اعتبار الرتبة انما هي عند السيد بين
الشافع والمستفوع اليه لا اعتبارها بين الامر والمامور على مذهبه فهو كما اعتبرت
بين المخاطب بكسر الطاء والمخاطب بفتحها دون من تعلق به الخطاب وهو المستفوع فيه
والى هذا اشار في الذريعة قائلا انما نصرنا [illegible] الامر صيغة من الشفاعة يعتبر ايضا
فيها الرتبة لانهم يقولون شفع الحارس الى الامير ولا يقولون شفع الامير الى الحارس والشفاعة
انما يعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمستفوع اليه كما ان الامر يعتبر الرتبة فيه بين الامر والمامور
ولا اعتبار في الرتبة في المستفوع فيه على ما ظنه [illegible] في الوحيد لان الكلام على ضربين
ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه فما اعتبرت فيه الرتبة انما اعتبرت بين المخاطب
والمخاطب دون من تعلق به الخطاب ولذلك جاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة
نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المستفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا
انتهى كلامه واعترض العلامة في النهاية قائلا انا نمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع
والمستفوع فيه ولا نسلم صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من التجوز فتدبر وثالثها الشافع
والمستفوع اليه والمستفوع فيه لا يجوز تساويهم في الرتبة اجماعا وكون المستفوع اليه اعلى رتبة
من الشفيع والشفيع اعلى رتبة من المستفوع فيه كما في الوعد والانبياء والامم جايز
اجماعا وكون المستفوع اليه اعلى رتبة من الشافع والمستفوع فيه جايز عندنا وعند السيد
المرتضى وكون الشافع اعلى رتبة المستفوع فيه غير معتبر عندنا وعند السيد بل الجواز
تساويهما وعلو رتبة الشافع دون العكس واما عند العلامة فلا لانه وان ارتفع المستفوع
اليه على الشافع لكنه يمنع مساواة المستفوع فيه للشافع او علوه ولا بد من اعتبار

نقصان رتبة المشفوع واما كون الشافع اعلى رتبة من المشفوع اليه فهو باطل اجماعا لان
كون المشفوع فيه اعلى رتبة من المشفوع اليه كذلك فتصور لنا وجه الاول انشدها ابن
الفضلاء والبلغاء والادباء من اصحابنا ومنه قوله وبنت ليلى ارسلت شفاعة الى فهلا
نفس ليلى شفيعها ولا مغايرة بين ليلى ونفسها حتى تتصور فيه اعتبار الرتبة والحمل
على المجاز خلاف الاصل والثاني ان من اصغى بل سمع كلام العرب وجد استعمال ذلك منهم
شائع ذائع غير منكور ومن هنا تراهم يقولون شفعت لنفسي في الحاجة فلا بد من
المساواة بين الشافع وهو المتكلم وبين المشفوع له وهو نفسه فقد تساوى الشافع والمشفوع
فيه الثالث انه لا مانع من ان تكون في الرتبة مستوى ما اليه لعاليها لمصلحة اقتضت
ذلك فينتهي واحتج الخصم بعد حقيقة الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والطاعة تقتضي فيها الرتبة كلامه والجواب فيه اما اولا فلا نسلم حينئذ استعمال
للاجابة لفظ الطاعة [illegible] لان احدا لا يقول ان الله تعالى اطاعني فكذا اذا اجابني اليه
واما ثانيا فان ظاهر القول يقتضي انه ما للظالمين من شفيع يطاع وليس يحتمل من ذلك نفي
شفيع مجاب واما ثالثا فيمكن ان يريد يطيع غير الله تعالى منا لنا بانه ولي [illegible] والطاعة
من هو اعلى منه لانه هو اعلى منه لم يتمم من الانبياء من والى [illegible] تحجة واقعة في موضعها الثاني وقال
سويباني [illegible] رب بن [illegible] [illegible] تتقي لي [illegible] يطيع والموت
من فعل الله تعالى والطاعة لا [illegible] سبحانه وتعالى عنه من اعتبار الرتبة والجواب [illegible] اما
اولا فلان الشعر [illegible] استعمل لفظ يطيع في موضع [illegible] وهذه عادة الشعراء واما
ثانيا فيمكن ان يكون [illegible] [illegible] ان [illegible] [illegible] البشر [illegible] [illegible] من
[illegible] والموت [illegible] التقارب بينهما فلم [illegible] ذلك [illegible] والعلم [illegible]
انهم [illegible] [illegible] في اسقاط الرتبة نكذا في الشفاعة واجاب عنه [illegible] في [illegible]
[illegible] [illegible] الامر [illegible] [illegible] الرتبة [illegible] ان يقال امرت الامير [illegible]
يقال [illegible] الامير فلم [illegible] [illegible] فنقول خاتمة بين الاصوليين في كثرة
ما تستعمل فيه صيغة افعل من المعاني [illegible] تستعمل في خمسة عشر معنى وفاقا للمشهور
وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والوسيلة والنهاية والمنية ومن الناس من اضاف

اليهما

اليها الى الخمسة عشر وعليه المصري في نهايته والمنهاج وشرحه كالعبري والشيرازي والخنجي
وغيرهم ومن اضاف الى الخمسة عشر ثلثة وانهم الجامع على انها استعملت في ستة وعشرين معنى
اما الخمسة عشر المشهورة فاولها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والفرق بينهما واضح وقد اختلفوا في ان التاديب من الندب
او لا والمشهور انه يقرب منه يتعرضوا الماء بينهما من النسبة وعليه الحاصل والتحصيل
والنهاية والوسيلة وحكى عن المحصول وفي نهاية المصري والفرق بينهما هو الفرق ما بين
العام والخاص لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب اعم منه وذهب المنهاج الى
انه من المندوب وهو الحق عندي لقوله لابن عباس كل مما يليك فان الادب في الاكل مندوب
اليه ومن الناس من جعله غير المندوب الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بينه وبين الندب
انه للنافع المتعلقة باستظهار سوء الخلق من الامور الدينية والندب لثواب الاخرة وفي نهاية
العلامة ان الارشاد لمنافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة لانه لا ينقص الثواب بترك الاشهاد
في البيع ولا يزيد بفعله وعلى هذا الفرق جرى الحاصل والتحصيل والوسيلة وشارح الجامع
وحكى عن المحصول والمستصفى والعلامة الفارقة بين الواجب والمندوب والارشاد هي الكتابة
المعنى به لاستحقاقها في الطلب الرابع الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومثل في النهاية
والمنية ومثل في الحاصل والوسيلة بقوله كلوا واشربوا وفي المنهاج والتحصيل كلوا وفي نهاية
المصري كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا واعترض عليه من مثل بالاكل بان الاكل والشرب
واجبان لا مباحان [illegible] ولا وجه لتمثيله للاباحة بها واجيب بان من مثل بالاكل لم يعلم انه
اشار الى قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا وانما اراد الاشارة به الى قوله تعالى كلوا من الطيبات
كما مثل به شارح الجامع هنا واعلم ان هذا المعنى مجاز في الصيغة والعلاقة هي الاذن وهي
مشابهة معنى به الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم وهو يصح التحريم والكراهة كما قال شارح الجامع وفيه ان المكروه لا
يهدد عليه وقد اختلف الناس في الفرق بينه وبين الانذار وعدم فقال الحاصل والتحصيل والنهاية
وحكى عن المحصول انه يقرب منه الانذار وفي المنهاج ان الانذار من التهديد وفي المنخول

التهديد بدل ايهم من الانذار لان التهديد هو التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع تخويف
ونقل عن الصحاح انه تخويف مع دعوة وعن الصحاح انه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف
ثم ذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف وفي شرح الجامع انه يفارق التهديد
بذكر الوعيد وفي الناس من جعله قسما اخر وبه قال الجامع وحكاه في النهاية سئل عن جماعة وفي نهاية
العلامة وقريب منه الانذار كقوله تمتعوا فان مصيركم الى النار وان كان قد جعلوه قسما اخر النوع والعلاقة
التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه كذا قيل وفيه نظر ... في
المختلف فان في جعله المكروه تأمل فليتامل السادس الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم
الله وقد اختلفوا في وجه الفرق بينه وبين الاباحة فقال المصنف في نهاية السئول الاباحة هي الاذن
المجرد والامتنان ان يقترن به ذكر احتياجنا اليه او عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه
الآية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه وقيل الاباحة تكون في الشئ الذي سيوجد بخلاف الامتنان و
العلاقة بينه وبين الايجاب المشابهة في الاذن لان الامتنان يكون في ما اذن فيه السابع الاكرام كقوله
تعالى ادخلوها بسلام آمنين والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المشابهة في الاذن ايضا الثامن
التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والحسنه العلاوي التسخير في اللغة هو الذلة والامتهان
في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا اي ذلله لنركبه وقولهم فلان سخرة السلطان اي
ذليله ولهانه وقد خاطبهم الله تعالى بذلك في مقام الاذلال والاهانة ثم الفرق بينه وبين التكوين
ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى
حالة ممتهنة والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي
نقل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما استدعاؤهما على الطالب كما ان الواجب كذلك واعلم
ان المشهور هو التسخير بالقاف التسخير وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنهاج والجامع
والنهاية والمنية والوسيلة والامام واتباعه وحكي عن المستصفى وعن المحكي القفال في كتاب
الاشارة وقد وقع لبعض شراح المنهاج ان الصواب التعبير بالسخرية وهو الاستهزاء ومنه
قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وتعجب منه المصنف في نهايته قال لان البيان فيه ذهول عن المدلول السابق
الذي فيه ذكره وتعليقا لها بالملائمة وتكرار كما لا يخفى فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة
او احتقاره وكلاهما اياك انتهى التاسع التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وهو في اللغة



العجز والفرق بينه وبين التسخير ان في التعجيز يتوهم قدرة المأمور على الفعل بخلاف التسخير لانه في
التسخير والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات والايجاب
في الممكنات وقد تكلمنا في تركيب هذه الاية في البحر المحيط والمختلف فلا نطيل العاشر
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والعلاقة بينه وبين الاحتقار هي المضادة لان
الايجاب على العبد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمة الملك ولما فيه من ترفيع درجاتهم قال ص
وما يقرب الى المتقي بين تمثيل اذا وما انزحت عليهم قال بعض من كتب على الجامع والفرق بين
الاحتقار والاهانة ان محل الاحتقار القلب ومحل الاهانة الظاهر فاذا اعتقدت في شخص
انك لا تعبأ به كنت محتقرا له بدون اهانة ومتى اذا استخففت بقول او فعل يقتضي تنقيصه او
تركت قولا او فعلا يقتضي تعظيمه كنت مهينا له وان لم تحتقره بقلبك فاذا اجتمعا كان احتقارا
واهانة الحادي عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا سواء عليكم والعلاقة
هي المضادة ايضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل وفي شرح القرافي
على المنتخب ويمكن ان يقال هي مشابهة لطلب الوجوب من جهة الطلب واما الفرق بينها
وبين الاباحة انما الدفع توهم رجحان احد الشيئين على الاخر والاباحة لدفع توهم الحرمة كذا في الوسيلة
الثاني عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي وقوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق
والعلاقة بينه وبين الايجاب الطلب الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس من معلقته الطويلة
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل وانما جعل هذا الشعر تمنيا
ولم يجعل ترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في الاشياء المستحيلة وهاهنا الانجلاء
الجلاء عند المحب حتى كانه لا طماعية فيه فكان متمنيا لا مترجيا وبالجملة تخيل المحب انه
مستحيل الانجلاء والعلاقة بينه وبين الايجاب الطلب الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية
عن موسى ... به السحرة بل القوا ما انتم ملقون انما يلقونه من السحر وان عظم
محتقر بالنظر الى معجزة موسى والفرق بينه وبين الاهانة بان الاهانة انما
تكون بعظمة بقول او فعل او ترك قول او ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا يكون بمجرد الاعتقاد
والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد والاحتقار فقد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في
شئ انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانه الخامس عشر التكوين

كقوله تعالى كن فيكون وذكرا التطليف ونقله في المعارج عن ابي هاشم معناه الايجاد من العدم
بسرعة قال في الوسيلة التكوين هذا الايجاد نحو كن فيكون ولا هذه لا يتعلق الا بالمعدوم باعتبار
اخراجه من العدم الى الوجود بخلاف التسخير فانه يتعلق بالموجود باعتبار نقله من حال الى حال
الرابع السادس عشر الخبر وهو حكيناه عن المصري المنهاج والجامع وغيرهما كقوله اذا لم تستحي فاصنع
ما شئت اي صنعت ما شئت وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لكونه جايزا فاصنعه فان الحرام يستحي
منه بخلاف الجايز السابع عشر ارادة الامتثال لا على سبيل الوجوب والندب وقد مثل له شارح
الجامع بقولك لاخر عند العطش اسقني ماء الثامن عشر الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل
التاسع عشر التاديب قال شارح الجامع كقوله لعمر بن ابي سلمة وهو دون البلوغ وبيده تطيش
في الصحفة كل مما يليك اما الاكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره مكروه ونص الشافعي على تحريمه
للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الايذاء العشرون الانذار الحادي والعشرون الانعام وقد
مثل شارح الجامع بقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم الثاني والعشرون التفويض قال
في شارح الجامع كقوله تعالى فاقض ما انت قاض الثالث والعشرون التعجب كقوله تعالى انظر
كيف ضربوا لك الامثال الرابع والعشرون التكذيب نحو قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم
صادقين الخامس والعشرون المشورة كقوله فانظر ماذا ترى السادس والعشرون الاعتبار
كقوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وهذه المعاني الزايدة على المشهور ذكرها الجامع ولم اعثر على
من قال ان الصيغة حقيقة في جميع هذه المعاني بل ظاهرهم يشعر بانها ليست حقيقة في الجميع واما
العلامة في النهاية فالاجماع عليه وفي الحاصل والمنية الاتفاق وفي التحصيل الوفاق مع ان الان
هناك شذاذ ومنهم المنهاج لم يصرح بكونها حقيقة في البعض غير حقيقة في الاخر بل ذكر انها ترد لكذا
ولكذا من المعاني لكن هذا لا يقدح فيما ادعيناه لانه يعلم ان مراده ذلك من خارج وانما الخلاف
في المعنى الحقيقي لها من بين هذه المعاني ما هو كما اشار اليه في المختصر الا انه ينفصل محاصيه
بين الاصوليين في ان المعنى الحقيقي للصيغة افعل من بين تلك المعاني المستعملة فيها ما هو
الحق عندي ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه من ندب وغيره وفاقا لجمهور
الاصوليين ومنهم الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والمعارج والتهذيب والمبادي
ومختصر الحاجبي وشرح العضدي وتمهيد الخرسي والمعالم الحسنية وبه قال اكثر الفقهاء وقوم

من المتكلمين

من المتكلمين وقيل هي حقيقة في الندب سواء المعقول له في دار التكليف اولا وقيل انها
حقيقة في الندب فقط لكن بشرط ان تكون صادرة من الحكيم وهذا المنقول في دار التكليف نقله
في المعارج عن ابي هاشم وقيل هي حقيقة في الندب بشرط ان تكون صادرة من الحكيم وقيل هي
مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب لغة وشرعا وقيل هي مشتركة اشتراكا
لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة مطلقا وقيل هي مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب
والندب والارشاد والاباحة والتهديد نقله في نهاية السئول المستصفى وقيل هي مشتركة
اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وصححه المصري في نهايته
وقيل هي مشتركة اشتراكا لفظيا بين امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتهديد
نقله الحاجبي في المختصر وشرح عن الشيعة وقيل هي مشتركة اشتراكا لفظيا بين الطلب
والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وذهب المفتاح من البيانيين وقوم من الاصوليين
الى انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب لغة وشرعا ونقله الحسنية
ونقله الجامع عن ابي منصور الماتريدي وقيل هي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
والاباحة وهو الاذن في الفعل وذهب العلامة في النهاية الى انها حقيقة في الطلب بالنظر
الى الوضع اللغوي وحقيقة في الوجوب شرعا وتبعه الشيخ في الوافية وذهب الجامع والمحلي
الى انها حقيقة في الطلب الجازم من حيث الوضع اللغوي وفي الوجوب من حيث الشرع و
الفرق بين قولهما وقول العلامة انهما قيدا الطلب بالجازم والعلامة اطلقه ولكون الطلب
الجازم الوجوب شرعا الا ان الاول مراده به الالزام والسمع فيكون المراد به الوجوب اللغوي
والثاني مراده تعالى بما يترتب على تركه واذا لم يعتبر هذا الفرق فلا يكون ثمة فرق بين ما رواه
من المعنى اللغوي والشرعي وقيل انها حقيقة لارادة الامتثال فيتحقق مع الوجوب والندب
ونقله الجامع من ابي علي وعبد الجبار وابن ابي الحديد وحكي ونظيره هذا القول للقول
بانها للطلب المطلق مبنية على ان الارادة غير الطلب كما نحن حققنا انهما متحدان
وقيل هي حقيقة في الاباحة فقط وقيل حقيقة في الارشاد فقط وحكي امام برهان انه قال
في الحاصل حقيقة والتعجيز في التكوين وذهب المرتضى في ذريعته الى الاشتراك اللفظي
بحسب الوضع اللغوي بين الوجوب والندب والى كونها حقيقة في الوجوب وذهبت

شرذمة من الناس الى انها حقيقة فى الايجاب وبه قال النقرهشى فى التحفة وعن الاكثر الفقهاء
وطائفة من المتكلمين واستظهره فى الوسيلة وقال الشيخ فى العدة والذى يقوى فى نفسى ان
الامر يقتضى الايجاب لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر فى حكم الامر فان كان حكيما علم انه لم صيغة الوجوب
وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وربما
ليس بواجب ولا قبيح فظاهره لا يدل على احدهما انتهى وقال الابهرى من المالكية امر الله تعالى لكن
للوجوب ولمرا النبوة المبتدأ منه للندب بخلاف الموافق لامر الله تعالى والمبين له فانه للوجوب ايضا
ويعلم امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وقيل هو حقيقة فى احد الامرين من الوجوب والندب
ولا نعرف ان المعنى الحقيقى لها ايهما هو وقيل هى مترددة بين الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم وقيل بالوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب
وبين الاشتراك اللفظى بينهما وعن الاسنوى انه صحح التوقف بين الوجوب والندب والاباحة
وعن القيروانى فى المستوعب والغزالى فى المستصفى ان الشافعى ذهب الى ان الامر متردد
بين الوجوب والندب ولا يعلم وجه تردده من حيث مراد الامر او من حيث الوضع وعلى الاول
يكون عنده مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او اشتراكا معنويا بان تكون للقدر المشترك
بينهما وهو الطلب وعلى الثانى يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وقيل بالوقف بين
الوجوب والندب ينقطع الاشتراك لفظيا بينهما [illegible] وهاهنا امور ينبغى التنبيه عليها
احدها المشهور اطلقوا الوجوب وفى المعالم قيده بقوله والجمهور لغة من البحث بقولهم
صيغة افعل وفى المعالم والذى ذهبنا اليه فى المختلف انها حقيقة فيما لكن ذلك فى خطابات
الشرع واما بالنظر الى الوضع اللغوى فلا اعلم انها حقيقة فى الوجوب او فى الندب او فيهما
او للقدر المشترك بينهما او فى الجميع فانا واقف بين هذه المعانى [illegible] وهاهنا امور
ينبغى التنبيه عليها احدها المشهور اطلقوا الوجوب وفى المعالم قيده بقوله والجمهور قيد من
البحث بقولهم صيغة افعل وفى المعالم صيغة افعل وما فى معناها حتى يشمل اسم الفعل
والامر باللام والجملة الذى يعنى الطلب كقوله تعالى والوالدات يرضعن مع ان الخلاف
فيه جارى فيه ايضا والصواب التنبيه عليه وكان الجمهور تركوه اعتمادا على انه لا فرق بينه
وبين الصيغة فقد يروح ثانيها ان للوقف صورا منها انه عالم بوضعه لاحدهما لكن لا يعلمه

بخصوصه

بخصوصه فيكون هذا التوقف فى اصل الوضع ومنها انه عالم بوضعه للكل واحد منها لكن لا يعلم
المراد منها عند الاطلاق ويكون هذا توقفا فى الارادة ومنه يعلم ان اطلاق التوقف صحيح الا ان بين
وبين ذكرنى دفاتر الاصحاب يبين والظاهر منه فى تحقيق الاوضاع هو الاول ثانيها ان
فى العلماء من جعل النزاع فى الوجوب وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنهاج والمختصر ونهاية
السئول والجوامع والوسيلة وشرح العضدى والمعالم ومنهم من جعله فى الايجاب وعليه العدة
والتحفة وكذا التهذيب الا انه قال يقتل هذا الامر للوجوب ومنهم من ذكر الوجوب والايجاب
وعليها الذريعة والمعارج والنهاية والمنية وفاسدها ان الفرق بين الايجاب والوجوب
هو ان الايجاب من صفات الامر وهو المكلف بكسر اللام التى هى بعينه والوجوب مختص
الفعل المامور به وهذا على رأى المعتزلة القائلين بالفرق بين التأثير والاثر ومن قال
بعدم الفرق بينهما كالامامية والاشاعرة فالايجاب هو الوجوب وتغايرهما فى المختلف بما
نصه واما اصحابنا معشر الامامية فلما كان عندهم ان الحكم الشرعى كالوجوب والتحريم وغيرهما
عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين لم يمكنوا القول بالفرق بينهما فالامر
فى ذلك واضح لان الايجاب خطاب والوجوب خطاب ومن هنا ترى هم ياتون بلفظ الوجوب
تارة وبلفظ الايجاب اخرى بل المصنف الواحد فى الكتاب الواحد فى البحث الواحد
يفعل ذلك بلا نكير عليه من احدهم وقال العلامة فى النهاية والفرق بين الايجاب والوجوب
ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان
المامور به له صفة الوجوب والخلاف فى ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وفى المنية وزعم
بعضهم انها حقيقة فى الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على الامر
اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به
والوجوب دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على رأى
المعتزلة دون الاشاعرة انتهى وسادسها قد اختلفوا فى المراد من الوجوب الذى هو
مدلول الصيغة هل هو الوجوب اللغوى او الشرعى او العقلى فقيل بالاول ونقل
تصحيحه عن الشيخ ابى اسحق الشيرازى وقيل الثانى وقيل بالثالث والاكثر عليه
ومنهم الحاصل والتحصيل والمنخول والذريعة والعدة والمعارج والنهاية والمنهاج

والمختصر وشرح العضدي والتهذيب والمنية والوسيلة وغاية البادي اطلق الوجوب
او الايجاب قال الجامع والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا او عقلا مذاهب وقال
المصري في نهاية السئول وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحق الشيرازي ان الذي املاه الشيخ
على اصحابه الشيخ ابي اسحق الاسفرايني ببغداد ان ذلك هل يدل على الوجوب بوضع اللغة
ام الشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله في
البرهان عن الشافعي ثم اختاره هو بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل انتهى
كلام المصري في نهايته وسابعها المنهي جعل الوجوب او الايجاب واختلاف [illegible]
من مقتضيات الصيغة وعليه جرى الحاصل والجامع والمنتخب والمختصر والمبادي
والمعارج وشرح العضدي ونهاية السئول والمنية وفي الذريعة جعله من مقتضيات
الامر وعليه جرى التحصيل والعدة والنهاية وكذا المعارج ايضا وحكي عن المستصفى
وفي التهذيب جعل الوجوب من مقتضيات الامر والايجاب من مقتضيات الصيغة وكذا
حظ وتفصل لنا بوجوه بعضها يدل على الوجوب عقلا وبعضها يدل على الوجوب شرعا
وبعضها يدل على الوجوب لغة وبعضها يدل على الوجوب عرفا الاول ان العقل يجوز
العبد الممتنع عنه قول سيده افعل مع اطلاق الامر وعن بيان ذلك ويعلل بحسن
ذمه بمجرد ترك الامتثال ولا معنى للوجوب الا هذا وبه تمسك الشيخ في العدة على الايجاب
وجماعة منهم التهذيب والمعارج والتحصيل والتحفة والوسيلة والمعالم او الحاجبيان في
المختصر وشرحه على الوجوب وغيرهم اما اولا فيمنع حسن الذم بمجرد الترك بل يعلم ان سيده
كاره للترك والجواب عنه بانه لو انتفى السند من عبده عند عدم الامتثال يحكم العقلاء
الا انتقام بعدم الامتثال لا غير فلا الكراهة لا مدخل لها في هذا الباب وهو محمد حسن
في المختلف واما ثانيا فلعل الذم على الترك لما رسخ من مسائل الشرع فانها اقتضت
وجوب طاعة العبد لمولاه فيكون الذم لذلك والجواب ان الشريعة لم توجب طاعة العبد
لمولاه مطلقا بل انما اوجبت ان يطيعه فيما اوجبه المولى عليه والزمه به واما ثالثا فلانه
ترك المامور به لو كان مقتضيا للذم لكان المندوب واجبا لانه مامور به والجواب ان المندوب
غير مامور به [illegible] بما لو امر السيد عبده ان اقطع السبيل وحرب الطفل

او تقتل

او تقتل النفس المحرمة او ارتكب الزنا وفا العهد او كان ذلك الوقت ثم عاصيا مستحقا
للذم اولا فان قلتم بالاول فقد خالفتم العقلاء ما تقتضيه عقولهم من تقبيح ارتكاب ذلك
وان قلتم الثاني فقد ثبت ان الامر ليس للوجوب لعدم استحقاق الذم فيما ذكرناه
واجيب عنه في شرحنا على المعالم بان المعروف عندهم من استحقاق الذم وعدمه انما في
امره بفعل له حسن عند العقل او لا حسن فيه ولا قبح اما لو كان ظاهر القبح فلا وفيه [illegible]
في المختلف اما ثانيا فلعل الذم انما كان من قرينة هناك دلت على الزام المولى عبده
بالفعل لا من مجرد اللفظ والجواب ان الاصل عدمها وما اجاب في المعالم تاسيا
بالمعارج بان المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفرض كذلك لو كانت في الواقع موجودة
قال الشيخ في العدة والجواب عن هذا الايراد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموه
علقوا الذم بمجرد الامر لا بامر غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عينوا عليه وقالوا
لانه خالف امر مولاه وثانيهما انه لو كان الامر يحتاج الى ذلك لوجب ان لا يلزمه الامتثال
القرينة ولو علمنا بفهم له وانه لم يعلم الامر اكثر من مخالفة الامر لدل على تعليق الذم
بذلك حسب ما قلناه انتهى [illegible] تعليم الصيغة بعد تسليم ذلك انما
للوجوب عرفا [illegible] لغة وما اجاب عنه المحسن في المعالم بانه ثبت ذلك عرفا فليحكم عليه
في اللغة كذلك والا لزم النقل وهو خلاف الاصل [illegible] وفي هذا الجواب في شرحنا عليها نظر
[illegible] واما سابعا فلانا نعلم ان السيد [illegible] العبد واجب عليه [illegible]
المنافع [illegible] ودفع المضار عنه بالذم انما كان من هذه الحيثية [illegible] السيد
بمنافع تعود الى العبد ولا يتضرر هو بفعلها لم يذم [illegible] ان ارادة نفع المولى وذهاب
ضررة لا تدل على الوجوب بل ذلك يرجع الى السيد فان اوجبه عليه وجب والا فلا [illegible] ان قال
له تعالى عندي [illegible] في هذا ان شئت فعلته وان شئت تركته لكن الاولى عندي
ان تفعله فانه لا يجب ذلك الفعل على العبد ولا يعد عاصيا لو تركه ولا وجه لذم العقل
له لعدم الزامه بشيء [illegible] لو سلمنا انه للوجوب لكن لا يلزم منه [illegible]
بينه وبين الندب والحق انه حقيقة في الندب فقط والجواب عنه من وجهين احدهما انه لو كان
حقيقة في الندب ايضا لتبادر الندب كما الوجوب وثانيهما انه لو كان مشتركا بينهما الوجوب

على السيد ان يبين له وقت الامر به اراده هذا النوع بخصوصه وهو شيئا في المختلف بان الاسلم
الملازمة بين كونه مشتركا بينهما وبين وجوب البيان على السيد لتعلم وقت البيان ليمضي العبد
على تعيين المراد فيحصل له شك وتوقف من اشكاله وشك اراض من اجل نفسه في السعي في تحصيل
مراد السيد من بين تلك الفروض وفيه انه لو كان الامر كذلك لكان لا ريب في العقلاء ان يجعل
ذم العبد على الترك فربما كان عليهم ان يترصدوا به هنيهة من الزمان حتى يحصل له انما هو عن
الفحص او انه تحصل او انه فحص وعرف المقصود وعلم بما دار الى الامتثال مع انا نرى توجه الطعن في العبد
منهم واستحقاقه الذم عندهم بمجرد الامر اذا لم يبادر الى الامتثال والله اعلم بحقائق الامور
الثاني اذا كانت له طريقان احدها امن والآخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات
العقول والامن هنا في حمله على الوجوب الثالث انه لو حمل على الندب جاز تركه فربما كان الامر
ضررا على ظننه فيجب دفعه وانما يتحقق دفعه بحمل الامر على الوجوب وفيه ما قاله القرافي في شرح المنتخب
من ان هذا يفيد الحمل والنزاع انما هو في الوضع الرابع الاحتياط فان حمله على الوجوب اقرب
للدين وذلك لانه متى استمثل المأمور به فان كان مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال وان
كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من جهة الفعل لو كان واجبا وان كان واجبا فقد امتثل
للمأمور به فالاحتياط يوجب ذلك وهو ضعيف اما اولا فلما قاله القرافي في شرح المنتخب من ان
النزاع في الوضع وهذا انما يثبت في الحمل واما ثانيا فلان ما ذكره ضد الاحتياط لانه
يقتضي افعالا قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل وذلك جهل وعزم على ادائه على هذا الوجه
وهو ايضا قبيح فلا بد ان يعتقد هذا الفاعل قبح ترك هذا الفعل فيكون جهلا ثانيا وربما
كرهه فيكون قبحا ثالثا فاذا هذا حاله كيف يكون احتياطا وليس يجري ذلك مجرى من ترك
صلوة من خمس صلوات من غير ان يعرفها بعينها والقول في ايجاب كل الصلوات عليه لان ذلك
يقتضي دخول ما اخل به في جملة ما فعله من غير قبح وقع منه واجاب عنه الشيخ في العدة فقال انه
يمكن ان يقال الحكيم عليه ان يفعل المأمور به في جملة ما فعله من غير قبح وقع منه واجابه عنه ولا
يعتقد فيما لم يصفه الوجوب لانه ان اعتقد ذلك فهو ولا يمكن ان لا يكون كذلك فيكون اعتقاده
جهلا وانما يسلم لو كان خلا من اعتقاد في المأمور به واقتصر على نفس الفعل فاذا فعل
ذلك كان ذلك سعيا واما ثالثا فلان الاحتياط الخامس ان المتبادر عند الاطلاق هو

الوجوب

الوجوب دون غيره وهو من اقوى امارات الحقيقة ولذا استشعر انه لو كان كذلك لغة ولا
لزم النقل وهو خلاف الاصل واعلم في الناس وجعلوا هذا الدليل لدى العقلاء بعضها الى الغة
دليلا واحدا وسموه دليلا عقليا ومنهم من جعلهما دليلين وسمى الاول عقليا والثاني نقليا
السادس ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم حرج لغة اما الشارع فقد جعل الندب
يقتضي الشك فيه ومن كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب واعترضه في المنية فقال
بان هذا لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره
بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما والحقيقة في الندب مجاز في الوجوب وجعل فيه اشكال
السابع الاشتقاق على خلاف الاصل فيكون ضعيفا اما في الوجوب فقط او الندب
فقط او الاباحة فقط ولم يذهب احد الى غيرها والاخيرتان باطلان لاقتضاء الامر
ترجيح الفعل قطعا وكذا الندب للفرق بين استفعل وفعل الى ان استحق ولو
كان للندب لم يكن فرق بينهما واجاب عنه في الوسيلة فقال بانه يصح الفرق
الى ان استحق للقدر المشترك بين الوجوب والندب وقد تسكت الى ان يستحق
للندب فقط الثامن انه استعملت الصيغة في الوجوب شرعا كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة ونحو ذلك والاصل في الاستعمال الحقيقة ويعمل العلم بذلك من القرينة
غير ممنوع باصالة العدم لانه فيه انه ان يكمل الدليل فيقول انها استعملت في الشرع
للندب كثيرا والاصل في الاستعمال الحقيقة التاسع قوله تعالى مخاطبا لابليس ما
منعك الا تسجد اذ امرتك ووجه الدلالة الاستدلال بالاية انه الاستفهام ليس على
حقيقته لعلمه سبحانه وتعالى بالمانع فتعين ان يكون للذم والتوبيخ ولو لا كان كذلك
لكان الامر للوجوب اذ لا معنى للواجب الا ما كان يستحق تاركه الذم هنا مع ان ابليس
تلقاه بالسكوت ولو كان لغير الوجوب لكان له ان يقول فلا لوم على السجود ووقوع الذم
وبه تمسك الشيخ في العدة على الايجاب والعلامة في النهاية على الوجوب شرعا والحسن
في المعالم على الوجوب لغة والى الاصل والتحصيل والمنهاج ومختصر الحاجب وشرح العضدي
والتهذيب والتحفة والوسيلة وغيرهم على مطلق الوجوب وفيه اما اولا فلانا لا نسلم

الاستكبار

ان الذم من حيث مخالفة الامر بل لما تضمنته المخالفة من الخصلة العصبية والاستكبار
والترفع والانفة ورد الجواب عنه ان هذا خلاف الظاهر فانا لو رأينا السلطان قد اهان عبده
قائلا له ما منعك ان تفعل كذا حين امرتك يفهم منه بحسب الظاهر الا انه انما اهانه على مجرد
مخالفته دون امر اخر تضمنته تلك المخالفة وفيه انه لو اراد الذم على التفصيل لمخالفة لقال
فسجد الملائكة الا ابليس لم يسجد تكبرا له يا ابليس اخرج فانك رجيم وان عليك لعنتي الى
يوم الدين ولا حاجة حينئذ الى السؤال عن السبب لتحقق المخالفة التي يترتب عليها الذم
والتقريع والطرد من الجنة فالسؤال منه سبحانه وتعالى يدل لعل السبيل اخرج فلا
يلزم منه ان يكون الامر للوجوب والجواب بعنوان الذم انما كان لمجرد المخالفة ولكن اراد الله
سبحانه وتعالى ان يشنع عليه بمشهد من الملائكة بان يقرره على السبب الذي اقتضى المخالفة
فانه العصبية التي هي اعظم من المخالفة فلما ذكر ذلك فكان المخالفة حينئذ بها عنه الاعظم
منها وحققناه في شرحنا على المعالم واما ثانيا فلان هذا الدليل ثانيا يدل لعل ان الامر للوجوب
ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المدعى بل يستظهر في المنية والجواب عنه ان
المراد بالصيغ للوجوب اذ لم يقل احد بالفصل بان بعضها حقيقة في الوجوب وبعضها
حقيقة في غيره واما ثالثا فلاحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من
ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب عنه بوجهين احدهما ان الظاهر يقتضي ان
الذم انما توجه لاجل المخالفة بحيث تحققت المخالفة باي وقت صدرت ودعوى التغير فلا بد من
تخصيص في لغة دون اخرى خلاف الظاهر وثانيهما لو كان مفيدا للوجوب في تلك
اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل وحققناه في المختلف واما رابعا فلعل
ابليس انما علم الايجاب لقرينة كانت هناك ظاهرة والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاصل
عدم القرينة وثانيهما ما قاله السيد المحسن الحسن في شرح الوافية من ان الظاهر من تعليق
الانكار على لفظ الامر انه هو الدال على الوجوب لا غيره الانكار والتقريع وردودنا
في شرحنا على المعالم واما خامسا فلان المراد من الامر هاهنا الالزام اي ما منعك
ان تسجد اذ الزمتك به وليس المراد به قولا او فعلا والجواب عنه من وجهين احدهما انا
لم نجد للامر معنى هو الالزام في جميع المعاني التي ذكرت له من القول والفعل والشأن و

وغيرها

وغيرها وحققناه في المختلف وثانيهما ما قاله السيد المرتضى في الشرح المذكور من ان
الظاهر من قولنا امرتك ان تفعل انك افعل او اطلب منك الفعل على انك قد عرفت
انه اشارة الى ما سبق من القول لانه قد يقال انت مامور بكذا اي يعقل منه بحسب المقام
ارادة الالزام اي ملزوم بكذا وحققناه في شرحنا على المعالم واما سادسا فلان
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد ليس شيئا وانما هو تقريع على الذي حمله على مخالفة الامر
واعترضه الشيخ في العدة قائلا ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف بين الامة ان هذا القول
ذم لابليس فمن قال ليس كذلك سقط قوله واما سابعا فلانها حكاية حال فلا تعم والجواب
عنه انه يكفي اثبات المقصود بها ولو في مادة واما ثامنا فلان سياق الاية يفهم منها وجوب
السجود كذا قال العلامة في النهاية واما تاسعا فقد ذكرناه في المختلف واجبنا عنه فيه
بجوابين فلاحظه وتعقل واعلم ان القوم اختلفوا في كون الاستفهام تقريريا او توبيخيا
والحق عندي الثاني والبيه صار في شرح المعالم وكذا اختلفوا في كون الاستثناء في قوله تعالى
الا ابليس متصلا او منقطعا وقد ذكرنا في شرحنا على المعالم ان الاحتمال الزيادة والحق الاصالة
لا بالزيادة ولكن مع التضمين اي معنى الحمل فلاحظه وتفكر الثاني قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون وجه الاستدلال انه سبحانه وتعالى قد ذمهم على ترك الركوع بقوله
لا يركعون بعد ورود الامر وهو قوله اركعوا اذ لا ضابط في ذلك بالاتفاق فلو لم يكن الامر
للوجوب لما حسن الذم بل كان ينبغي كقبح ما لو قال الا في الكم الفعل ثم ذم على الترك
والمراد بالركوع هنا الصلاة مجازا اطلاقا لاسم الجزء على الكل وفيه اما اولا فلانا لا
نسلم ان الذم توجه اليهم من حيث المخالفة بل من حيث تكذيبهم الرسل في التبليغ ويدل
عليه قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين والجواب عنه من وجهين احدهما ان الظاهر انه الذم
انما جاءهم من قبل الترك لانه مترتب عليه والترتيب يشعر بالعلية وثانيهما ان المكذبين
اما ان يكونوا هم الذين تركوا الركوع عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان
يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فهم قد استحقوا الامرين من
الجهتين ولا منافاة في ذلك فانا الكفار عندنا معاقبون على الفروع كما هم معاقبون
على الاصول وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم

اقرا من نزل لهم ما امرهم به وقد عرفتنا انه في حاشيتنا على المعالم واما ثانيا فلانا نقول ان الذم
من حيث المعنى لغة لكن الصيغة تفيد الوجوب عندنا منضما مع قرينة ايهما فلعل الامر بالركوع
قد اقترن به ما يقتضي صرفه للوجوب والجواب عنه انه رتب الذم على مجرد المخالفة للامر فدل
على انه هو منشا الذم لا القرينة مضافا الى ذلك ان الاصل عدمها واما ثالثا فلانه
يجوز ان يكون استحقاقهم الذم لتركهم النظر والاعتبار في ان الامر الوارد اليهم بالركوع
هل هو للوجوب فيفعلونه او للندب فيتخيرون فيه فان عدم اعتنائهم بذلك يدل على
ترك المبالاة بالتكاليف فاستحقوا الذم من جهتهما لا لخلوهما ان يكون مامورا اولا
فبانه لكانوا عنيهما مامورين فلا وجه للذم اصلا لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا اذ لا يتصور
صدور الذم من عاقل في شخص على تركه فعل ما يرى ان يامره به واما رابعا فبما
قاله العلامة في النهاية ايضا من المنع من كونه ذما واما سادسا فبما ذكرناه في البحر المحيط
فبما في الحنية من احتمال ذمهم على ترك الركوع لاجل [illegible] به تحقيق المخالفة فعلا
واما سابعا فبما ذكرناه في البحر المحيط وقد شتاه فيه فلاحظه ومنها الحصر في قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه الاستدلال
انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب وانما يحسن الحذر بقيام المقتضي للعقاب
فهو معنى كون الامر للوجوب وفيه اشكال من سبعة عشر وجها ذكرناها في المختلف
منها انا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر
على سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كونه [illegible] ان الاية انما دلت على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة فيها على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين
المتنازع فيه واجيب عنه اما اولا فلان هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى
لندبية الحذر عن العذاب او اباحته كذا في المعالم واما ثانيا فلانه لا ريب في دلالة الاية
على التهديد لمخالف الامر والتهديد لا يكون على فعل [illegible] لغة في واجب واما ثالثا
فلانه يدل على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو
لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود
المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا في

في المعالم ايضا واعترض عليه انا لا نسلم ذلك بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا و
هذا الاحتمال قائم لان هذه المسألة اجتهادية لا قطعية فتدبر ومنها ان لا نسلم دلالة الاية
مبني على ان المراد مخالفة الامر ترك الماتي به وليس كذلك بل المراد حمله على ما يخالفه فان
يكون للوجوب او للندب فيحمل على غيره والجواب ان المتبادر الى الفهم من المخالفة هو
ترك الامتثال والاتيان بالفعل المامور به كما في المعالم وشرح العضدي وحاصل الوسيلة
واما المعنى الذي ذكرتموه فغير متبادر عند الاطلاق ومن هذا يستفاد الحسن في المعالم
والحاجبي في المختصر وشرحه وشرحه ومنها ان قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم فلا يقتضي
افادة الوجوب في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه عام بدليل جواز الاستثناء فيه
يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني والاستثناء معيار العموم
وبه اجاب الحاصل والتحصيل والمنهاج والمختصر وشرحه العضدي والحنية والنهاية والمعالم
ويحكى عن المحصول ثم اختلفوا في ان هذا العموم مستفاد من اضافة المصدر عند عدم
العهد [illegible] او من قرينة خارجية وهي صحة الاستثناء فالمعالم والعضدي على
الاول والحاصل والتحصيل والمنهاج والنهاية على الثاني وكلام المختصر لا يدل على نص
احدهما بل غاية ما هناك انه اعترف بافادة العموم والحق عندي ان الاضافة للمصدر
لا تفيد العموم واليه مرت في شرحي على المعالم وابطلت فيه قول من يدعي الافادة بوجوه ثلاثة
فلاحظ وتعقل واما ثانيا فبانه رتب استحقاق العذاب على مخالفة الامر وترتب الحكم
على الوصف يشعر بالعلية فيفيد العموم وبه اجاب الحاصل والتحصيل والنهاية ويحكى عن
المحصول واما ثالثا فبان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر كذا في المعالم وفيه ما يحكى عن
السلطان واما رابعا فبما ذكرناه في المختلف نقلا عن التحصيل والنهاية فلاحظ وتحقق
ومنها ان هذا الدليل انما يفيد ايجاب الامر لا ايجاب الصيغة التي هي محل النزاع والجواب
في الوسيلة قائلا بان لفظ الامر حقيقة في الصيغة فهي لغة الصيغة [illegible] الامر ومنها
ان الضمير في امره يحتمل رجوعه الى الله تعالى ويحتمل رجوعه الى رسوله وحينئذ فلا يدل على
ان امر الله تعالى بل لا يدل على ان امر احدهما للوجوب على التعيين واجيب عنه في شرحنا

على المخالف بأنه يكفي في دلالته على الأمر أحدهما واجب في الجملة فإن كان نهي الله تعالى كان أمر
رسوله كذلك وكذا العكس لأنه لا قائل بالفرق بينهما ومن هنا قال في الحاصل وهو حاصل
المعنى إذا ثبت إيجاب أحدهما ثبت إيجاب الآخر في عدم القائل بالفرق ومنها أن
الاحتجاج بهذا الدليل إنما يتم لو كانت مخالفة الأمر عبارة عن ترك المأمور به وهو باطل
لأنه لو كان كذلك لكان ترك المندوب مخالفة أمره وأجاب عنه العلامة في النهاية بمنع كون
المندوب مأمورا به فإنه نفس النزاع ومنها أنه لا يبعد أن يقال إن أمر فليحذر هنا للتعويق
نحو قاتل ابن بحة من شأنه لو التهكم إشارة إلى أنهم لا يقدرون على الحذر بعد المخالفة
أو أن الأمر بالحذر عن العذاب صار كناية عن كون المقام مقام العذاب بناء على مقارنة
لوقا لبيان التمكن والتيسر لحصول الحذر منهم كذا قال بعضهم ومنها أن قوله تعالى
فليحذر مشتمل على أن أمره للوجوب دون أن يكون ذلك بمقتضى اللغة الذي هو محل
النزاع والجواب عنه من وجهين أحدهما للوسيلة وهو أنه إذا كان أمر الشارع مقتضيا
للإيجاب لكان مطلق الأمر مقتضيا له لذلك لأنه لا بد لما يكون أمر الشارع بحيث يفهم منه الإيجاب
من ذلك إما بوضع اللغة وهو المطلوب وإما بوضع الشرع فيلزم النقل وهو خلاف الأصل
وثانيهما ذكرناه في المختلف للشيخ في أصحة فيها ما في الذريعة من أنه لو ثبت في القرآن
والسنة ما يدل على وجوب المأمور به لم يكن نافعا ولا ضارا لنا لأنا لا ننكر على الجملة أن
يدل دليل على وجوب الأمر وإنما ننكر أن يكون ذلك يجب بوضع اللغة ومنها اللغوية
أيضا وهو أن المراد من الآية ظاهر وذلك أنه أراد الخلاف على الرسول على سبيل
جحد النبوة بدلالة أول الآية بقوله تعالى ولا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا وهذا إنكار على من لم يلتزم الانقياد له لا على السفه ولا على [illegible] بل خلافه
على هذا الوجه كفر لم نذكرها وجه ثلثة عن هذه نقلناها في المختلف ثم قال نعم بعد
ذكر هذه الوجوه فيه أن ظاهر الآية يشترك بيننا وبينهم وأنه لا حجة فيها لهم انتهى
ومنها أن الآية تدل على وجوب الحذر عمن يخالف الأمر لأعني يخالف الأمر ونسلم أنه
لفظ عن أصله زائدة لأن الأصل في الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى وأجاب عنه العلامة
في النهاية بأن المخالفة عن المعنى وإنما كانت في لغة أمر الله تعالى بعيدا عن أمر الله تعالى

بعيدا

بعيدا عن أمر الله تعالى ذكره بلفظ عن وجه أجاب الحاصل والتحصيل لكنهما نقلا ذلك عن النحويين
فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون ويتجاوزون أمره ثم قيل إن عن هنا زائدة ثم
والحقنا خلافه في شرحنا على المعالم وذكر بعض أهل العرب كلاما ما استحسنه الفاضل الشيرواني
وهو أن كلمة عن إنما يتعلق بنفس المخالفة باعتبار كون المخالفة باعتبار كون المخالفة
مشبهة بالتحول والتجاوز وملزومة للانتقال والتحول لا باعتبار التضمن وفي المعالم و
كأنهما في الآية اعتبرت متضمن معنى الإعراض فعديت بعن وأعترضه الشيرواني في حاشيته عليها
فلاحظ وتدبر ومنها أن استقامة هذه الحجة مبنية على أن الذين يخالفون عن أمره مفعول
وليس كذلك بل الفاعل هو ضمير مستتر في يحذر تقديره فليحذر هو الذين يخالفون مأمور
بالحذر من الذين يخالفون الأمر ورددناه في شرحنا المحيط وشرحنا على المعالم بأنه خلاف
خلاف الأصل وبعدم تقدم ما هو صالح لأن يكون مرجعا للضمير مع أنه لا بد للضمير من الجسم
فالظاهر رجع إليه ورددنا في الشرح المزبور بأنه يتعين إظهار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية
بنفسه الذين يخالفون عن أمره والجواب عن هذه الرد أن الإضمار وإن كان خلاف الأصل
لكنه كثير حتى عدد أن يقاوم الأصل فالمرجع موجود وهو الذين يتسللون منكم لواذا أي
لا يمنعون والإظهار مع وجود ما يصلح للفاعلية ثابت كما في الصفة المشبهة بالفعل كقوله تعالى
جنات عدن مفتحة لهم الأبواب وفي كونه الحسن الوجه فإن في الصفة ضميرا راجعا إلى الموصوف
للربط بينهما مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو الأبواب في الآية والوجه في المثال لئلا يقع
الصالح لأن يكون فاعلا لعدم الرابط وفيه أما أولا فلأن الإظهار وإن بلغ من الكثرة ما بلغ
فلا يرفع كونه خلاف الأصل وأما ثانيا فلأن ما ذكرت من ثبوته في الآية والمثال لا يجديك نفعا
لأن الصالح لا يصح أن يكون فاعلا لعدم الرابط فهو حينئذ مما لم يكن فاعلا ثم لو كان هنا
الإظهار مع وجود ما يصلح للفاعلية لما ساغ الجرية ما قلتم وأما ثالثا فلأن الفاعل في يحذر
ضمير مفرد فلا يجوز رجوعه إلى المتسللين مشكل من وجوه أحدها أن الذين يتسللون
هم المنافقون فإن المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة
والأحكام فكانوا يستأذنون النبي للخروج فإذا أذن لهم استتروا منهم فنزلت هذه
الآية فلو رجع الضمير إليهم وهم عبارة عن الذين يخالفون كان أمرا لهم بالحذر عن

انفسهم وهو معنى جايز من جهة المعنى لان الحذر غير المحذور ومن جهة الصنعة لانه يلزم اعمال
الفعل في ظاهره وضميره والجواب عن الاول ان تحذر بالانسان مشهور النحويين يقال احذر
نفسك وفي الدعاء اللهم احفظنا من شرور انفسنا وهذا الاضطراب من النحويين وليس على الحذر
نيسر شيئي ومن كلمنا عليه في البحر المحيط والجواب عن الثاني ان اعمال الفعل في الظاهر وضميره
جائز كما في صورة الفعل لخصوصيته ذكره وفيه ان الممتنع انما هو اعمال الفعل في ضميره المستتر والمذكور
ليس من محل النزاع فيبقى ويكلفه لك في المتخلفين من حيث الحذر ونحو عبارة عن الحالة
المخالفين فيلزم ان يكون معناه من امرهم بالحذر عن انفسهم والجواب عنها هو الجواب عن المتقدم
فتدبر وثانيها انه لو كان ضمير راجعا الى المتخلفين لوجب الهاء فيقال فليحذروا ولانه
عايد على الجميع كذا قال المصري في نهاية السؤل وثالثها انه على تقدير [illegible] عل
يكون تقدير الكلام فليحذر المتسللون منكم لو اذا الذين في الفتنة عن امره فيكون
لفظ الحذر قد اكتفى به متعلق بما قبله دلالة فيه لكنا بابه مجاز استوفى فاعله مفعول
ليس جوهر ما يتعدى الى المفعول مفعولين فيبقى [illegible] ان تصيبهم فتنة منصوبا
ليس له متعلق عما قبله ولا بما بعده فالحد [illegible] الا [illegible] الفاء وهو فعل
في الفوق بدل من الفرض الذين يتسللون [illegible] فيكون قوله تعالى ان تصيبهم فتنة مفعولا
للحذر ومانا ثانيا ولانه يكون معنى الاية فان الحذر الا عن اصابة الفتنة واورد عليه
بانه يتوقف في نصب المفعول لاجله بحسب القاعدة النحوية من اتحاد الفاعل
فان اعلم ذلك التغاير من جهة اللام وهنا فاعل لحقه لان الحذر المخالفين هو فعل الله
المستللين وهنا عمل اصابة هو اصابة الفتنة او الامر سبحانه وتعالى فاذا انتفى الشرط
فلم يجز نصبه لكونه مفعولا لاجله بين بعض اصحابنا المصري في نهاية وهو ان القاعدة
النحوية لا يجب الاتيان بها الجواب وفي البحر المحيط وهذا انه يجوز بكون لفظ المفعول
لاجله منصوبا مع اختلافهما في الفاعل كما قال ابو حيان في تعليقه انساله على نهج البلاغة
فاعطاه النظرة استحقاقا للسخطة واستتماما للبلية والشق
والمنسعة البهيس والحق المعطى للنظرة هي الله تعالى ففاعله الفاعل هاهنا مع
نصب المفعول لاجله واحد به لا يلزم ان يكون استحقاقها لانه مفعول معه

لان

كان استثنا اما حالا من الله تعالى في الفاعل وهو ليس له سبحانه وتعالى ولا يعطف حال
الفاعل على حال المفعول وقد تنسا وفي المختلف فلا حفظ وتقول الثاني وهو ان تارك
المامور به عاص وكل عاص مستحق العقاب فينتج ان تارك المامور به مستحق العقاب
ولا معنى للواجب الا ما كان تركه يستحق تاركه العقاب وبه تمسك الحاصل والتحصيل
والمنتخب والمنهاج ومختصر الحاجب وشرح العضدي والتهذيب والعقد والوسيلة وغيرها
اما اثبات الصغرى فبقوله تعالى حكاية عن قول موسى لاخيه هرون عليهما السلام افعصيت
امري وقوله تعالى ولا اعصي لك امرا وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
المراد بالعصيان هاهنا ترك المامور به واما اثبات الكبرى فبقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا وفيه اشكال
من وجوه ذكرنا ها في المختلف منها المنع من شمول الصغرى مطلق فان المامور به يعم
من الواجب والمندوب مع ان تارك المندوب غير عاص واجيب عنه بان كون المندوب مامورا
به ليس حقيقة بل مجاز لكونه لازما للوجوب ومنها لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به
لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون حقيقة له لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن
الفائدة وقد التنبيه يجوز على الحكيم بيان ذلك ان معنى قوله لا يعصون الله ما امرهم او يفعلون
ما يؤمرون اي لا يتركون وكانه قال في موضع لا يتركون ما امرهم وعدم ترك الامر هو فعل الامر
فكانه قال في موضع لا يعصون اي لا يتركون وكانه قال في موضع لا يتركون من حيث ان ذا المعنى
يفعلون فكانه قال لا يفعلون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهو تكرار ظاهر واجاب عنه
في المنية بوجهين احدهما المنع المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير فانما يلزم لو كان
زمان الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني في مستقبل والمعنى
والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل وثانيهما
سلمنا الموافقة في الزمان لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا
مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بالدلالة
الدلالتين بالاخرى ومنها منع كلية الكبرى بل هو جزئية اذ المراد بعض العصاة بدليل

تقتضى عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عنه اما اولا فبان الكبرى ممنوعة لان
من لفظ موضوع للعموم والاصل استعماله في موضعه الا بدليل وثانيا ان الخلود وعلى تقدير تسليمه فهو
مخصوص بالكفار فلا عموم له والجواب بالمنع من كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان
المتطاول ومن هنا قال الجوهري وفي النهاية الخلود في اللغة المكث الطويل سواء كان دائما او
غير دائم فيكون حقيقة في قدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز نعم قد يقال بان الخلود
هو المكث اعم من كونه دائما او غير دائم متصلا او غير متطاول وعلى هذا فيكون
تحت المشترك والكفر فيتحقق الكبرى كلية بلا معارض هذا تشناه في المختلف بان الخلود في اللغة
حقيقة في الاستمرار الى ما لا نهاية له ثم شاع في العرف اطلاقه على الزمن المتطاول ومنه قولهم خلد الله
ملك الامير ولما كان ثانيا فلان الحكم مترتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق فتدبر ومنها ان تارك
الاصطياد بعد الحل وتارك الاستنجاء بعد الصلوة تارك الامر مع انه لم يكن عاصيا واجيب عنه
بانا لا نسلم عدم المعصية هناك غاية الامر ان العقاب منتف وفيه انه كيف يتصور ان هناك
ولا عقاب الا على سبيل التفضل والعفو ومنها ان المعصية ليست هي ترك الامر والدليل عليه ان
ارتكاب المنهي عنه معصية وان لم يكن تركا للامر واجاب عنه المعترض في التمهيد بوجهين ذكرناهما
في المختلف ومنها ان الاية تقتضي تعلق العقاب بمعصية الله تعالى ورسوله ولا نسلم انه تعلقها
بنفس معصية الرسول وحده او معصية الله تعالى وحده واجيب عنه اما اولا فبانه عليه السلام
من اطاعه فقد اطاع الله تعالى ومن عصاه فقد عصى الله تعالى واما ثانيا فبان الله تعالى امر بطاعة
الرسول بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فاذا عصى الرسول فقد ترك امر الله تعالى
بالطاعة فيكون عاصيا لله تعالى واما ثالثا فبان الرسول انما بعث امرا بطاعة الله تعالى فالعاصي
منهما ومنها ان الاية الاخرى تقتضي تعلق العقاب بالمعصية مع تعدي الحدود ولا نسلم تحققها عند
المعصية واجاب عنه المعترض في التمهيد بوجه ذكرناه في المختلف ومنها ما قاله المرتضى في الذريعة من انا
قد بينا ان المعصية قد تدخل في المندوب كما قد تدخل في الواجب وانه قد يكون عاصيا في لغة العرب
على وجه لا يستحق به الوعيد فنحتاج في حمل الاية لاجل الوعيد على ان الامر الواجب و
حققناه في المختلف ومنها ما قاله الشيخ في العدة من قول المرتضى وغيره من ان العصيان
قد يكون بمعنى لغة المندوب اليه ولاجل هذا حملنا قولهم في وعصى آدم ربه فغوى على انه خالف

ما ندب

ما ندب اليه وقد يجاوز ذلك الى ان يقال فيمن خالف المشورة بانه عصى ويقولون امرتك فعصيتني فلا
يمكن الاعتماد عليه فينحصر الدليل الثالث عشر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم مع الايات الدالة على ذم تارك الطاعة كقوله تعالى من يطع الله ورسوله فقد
اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها وبه تمسك في الوافية على الوجوب
منها والجواب عنه اما اولا فبان هذه المسألة محل الخلاف فيه فكيف يستدل به على نفسه واما
ثانيا فبان الطاعة امتثال الامر ومقتضى ان الطاعة تدخل في الندب والايجاب جميعا فكيف
يعقل من اللفظ هو احدهما واما ثالثا فبان الطاعة اشتغال الامر على الوجه الذي تعلق به
الامر اما ايجابا او ندبا حسبت ما مضى من الكلام في الحقيقة فمن اين لهم ان امره على الوجوب
حتى يكون من فعله على هذا الوجه مطيعا له والاتيان على الندب وطاعة انما هو فعله على هذا الوجه
وهذه الاجوبة الثلاثة للمرتضى في الذريعة الرابع عشر ما روي ان ابا سعيد الخدري كان في
الصلوة ودعاه النبي صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت فلم يجبه فقال له عليه السلام ما منعك من الاجابة
وقد سمعت امر الله تعالى في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
والاستفهام للتوبيخ حقيقة لعلمه بانه لا مانع له في ذلك الوقت من الاجابة سوى دخوله في
الصلوة خوفا من قطعها بالكلام بل الملام مع الذم له والتوبيخ على ترك المامور به وهذا
لا يتم اولا فلان هذا من اخبار الاحاد فلا يصح الاستدلال به في الاصول العلمية
واجاب عنه العلامة في النهاية بان المسألة ظنية فيكتفى فيها بالظن وهو وان لم تكن علمية الا انها
ذريعة الى العمل او لا فرق بين حصول ظن الحكم وحصول سببه وفيه ان التمسك بها في تحصيل
العلميات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من الكلام وهو الصلوة قائم لم يخرج من الرسول
السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا للوجوب واما ثانيا فيمنع ذم
الرسول له بل الاستفهام بيان نفع الفور ودعاه لدعائه غيره واجاب عنه في النهاية بان ظاهر
الكلام يقتضي اللوم وهو في معرض الانكار وهو فيه العصيان وذلك انما يكون اذا كان الامر للوجوب
واما ثالثا فانه حكاية حال فيجوز ان يكون ذلك الدعاء واجبا فلا يدل على ان الامر للاستحباب
ومع ذلك فلا يعم واما رابعا فبان قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث ان الامر موضوع له بل
باعتبار ان وجوب اجابته تعظيما لله ورسوله ونفيا للاهانة بالاعراض عنه لما فيه

من نقصه في النفس وانقياده له لا الاخلال بمقصود البعثة واما خامسا فيما نقله العبري في
شرح المنهاج من ان الوجوب في هذه الصورة مستفاد من القرينة وهو قوله تعالى اذا
دعاكم لا من مجرد فاستجيبوا والمعنى اذا كان مجردا واما سادسا فيما نقله المرتضى في الذريعة من
ان دعاء الرسول صلى الله عليه وآله يخالف امره لان اجابة دعائه واجبة ولهذا لا يصح انه يأمره علما ان الاجابة بقطع
الصلوة ومثل ذلك لا يصح في الامر بل ادعى ان يناديهم بالكلام يجب عليهم الاجابة وان الامر ان يقول
له افعل وقد بينا انه مشترك بين الندب والايجاب وضعفه ما في المختلف والمعظم ان
لنا التحقيق ما صنا فيه في هذه الرواية فلاحظ وبالخامس ما رواه من قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وبه تمسك التهذيب والتحصيل والمنتخب
والتحفة والوسيلة ووجه الاستدلال به انه عليه السلام استشفق على امته من المشقة لو
امرهم بالسواك فلو كان الامر للندب لما كان يتوجه عليه السلام وجه لذلك لا سعة عن ذلك لجواز
الترك بخلاف ما لو كان واجبا عليهم فانهم لا يسعهم الا الفعل فيحصل المشقة المستمرة مع عنه كل
صلوة فلو علم انهم لا يفهمون الوجوب من الامر عند اطلاقه بل يفهمون الندب او نفي لما كان
الكلام سديدا او يتوقف فيه لاشتراكه بين الوجوب والندب لعينه ذلك المتعلق به الامر بالمعنى اما
ايجب وضعفه في المختلف السبعة بوجوه منها ما قاله الحاجبان في المختصر وشرحه من ان المراد
لامرتهم امرا ايجابيا على سبيل الحتم لكان عيره ومنها ما قاله المرتضى من ان الحديث لهذه ما عللنا به الوجوب
لكن لما علمنا ان السؤال مندوب اليه كان ذلك قرينة في ان اراد الوجوب فنقول هل يجوز
فرقا بين الوجهين اولا ومنها انه يقال ان الامر يتم على وجه الوجوب واجاب عنه العلامة في النهاية بان لفظة
لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وضعفه في المختلف منها ما قاله في المنية من ان الحق
انما دل على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية ومع لا
يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فانا قلنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي
صدق قولنا كل مامور به مندوب السادس خبر ما روي ان جارية تدعى بريرة كانت تحت رجل بالعتق في
الصداق عليها بالعتق وهي تحته فكرهت تدعى فقال لها النبي راجعيه فقالت له اتامرني
بذلك فقال لا انما انا شافع فقالت اذن لا حاجة لي فيه ووجه الاستدلال انه عليه السلام
نفى الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية فلو كان المراد بالامر في الندب لما تحقق و

هو

هو ظاهر لمن تدبر وفيه اشكال من وجوه ذكرناها في المختلف منها ان قولها اتامرني عليه
السلام انما هي اذا ارادت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته صلى الله عليه وآله لا مطلق الامر
كذا في النهاية ومنها ان ثبوت الندبية في انتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا
كذا في المنية ومنها ما نقلناه في المختلف عن الذريعة وضعفناه فيه ومنها انه ليس الكلام في لفظ
الامر بل في مدلوله وهو لفظ افعل الدال على طلب الفعل استعلاء ولم يحصل ههنا فيه قد وجد هذا
القول الدال على طلب الفعل مع احدهما وهو راجعيه ومنها انه لو كان للوجوب لكان
امرا حجة فيها ان تشكل اذ هي صيغة دالة على الالزام بالفعل اذا جردت عن القراين والجواب
انها كانت عالمة بانها للوجوب لذا تجردت عن القراين وقد حصلت لها تلك القراين التي فيه
لها من ذلك حال الخطاب ولم يطلع على تلك القراين احد ممن حضروا المجلس فبهم فيها
للوجوب فاعتبرها خوف منه بان يقول لها انها عصت النبي لانك خالفت امره الدال
على الوجوب شرعا فقصدت بعض منهم لذا لم يكن ظلمهم لا ذنبها فاراد انت الظهور بذلك لهم
صريحا حتى يعلم ان الصيغة قد خرجت عن حقيقتها فاستفهمت عن ذلك ولما علم انه
ان مرادها ذلك اجابها على ما ارادته وضعفناه في المختلف السابع عشر الاجماع محصلا
ومنقولا على انها حقيقة في الوجوب شرعا سيما في هذا الوقت ولانه لا زال العلماء الاعصار
وفي جميع الازمنة والاعصار يحتجون منها على الوجوب شرعا وفيه كلام الناس ... تمسكت
الصحابة بالاوامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكار فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم
تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس بما روى عبد الرحمن انه ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب
وايجاب غسل الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله
عليه السلام فليصلها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل وبه تمسك المنتهى والتحصيل
والحاجبان في المختصر وشرحه وفيه اشكال من وجوه ذكرناها في المختلف على عدم حجية و
منها انها حكاية حال فلا تعم كذا في النهاية ومنها ان عدم الانكار لا يدل على ان الصيغة للوجوب
قطعا بل غاية ما هناك يحصل منه الظن وهذه من مسائل الاصول فلا يكفي فيها الظن
واجيب عنه في البحر المحيط بان الالفاظ يكفي فيها الظنون والظنون ونقل الاحاد والا
لتعذر العمل باكثر الظواهر على انه قد ثبت العمل بالظن بالدليل وقد يحصل الظن من

سلموا بانه للوجوب اجماعا وقد شناه في المختلف ومنها انهم لعلهم تمسكوا بمثل هذه الاوامر على
الوجوب لاقترانها بادلة منفصلة ومع هذا يكون ذلك من محل النزاع في شيء بل ربما نقول
بوجودها قطعا فيها بالنظر الى اهل الجزية فان نص القران اقتضى انهم من اهل الكتاب و
بالنظر الى الغسل من ولوغ الكلب فان المحقق عندهم ان الطلب لجنس العين ولهذا هو لجنس العين
العين اذا وقع بشيء او باشر شيئا برطوبة انتقل بالوقوع فيه او بالمباشرة الى الغسل فالطلب انما
ولغ بشيء او باشره وجب غسل ذلك الشيء منه وبالنظر الى الصلوة فان الامر بها لو قضاها
فان الطلب متحقق ومطلوبيتها ثابتة بفواتة في احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا و
قد شناه في المختلف ومنها انهم لما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر كذلك لم يعتقدوه
عند غيرها كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى وكاتبوهم وقوله تعالى فانكحوا وقوله
تعالى فاصطادوا وغير ذلك فليس القول بعدم اعتقاد الوجوب في هذه لدليل منفصل
باولى من القول باعتقاد الوجوب فيما ذكرتم لدليل منفصل واجاب عنه العلامة في
النهاية فقال انه لو لم يكن الامر للوجوب لم يفده في صورة البينة فكان دليلهم على اخذ
الجزية وما عداه من الاخبار فكان بحيث يشتهر الاخذ وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا اما لو
قلنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الاحوال ان لا يفيد الوجوب لاحتمال تخلف
الحكم لمانع واعترض عليه بوجوه ذكرناها في المختلف احدها للقرافي في شرح المنتخب
فلاحظ وتعقل الناسخ من الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع
له لفظ مفرد يدل عليه لوجود القدرة على الوضع والداعي وانتفاء المانع وذلك يدل على
لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على الاطلاق واما عندنا فلانا نقول به
في غير صيغة افعل وبه تمسك المنتخب والتحصيل والنهاية وفيه اما اولا فلانا لا نسلم عدم المانع
اذ قد تقتضيه الحكمة مانع واما ثانيا فلانه منقوض بشدة الحاجة الى تعريف معنى الحال
والاستقبال والاعتقادات والروائح واما ثالثا فلانه معارض بشدة الحاجة الى تعريف
اصل الترجيح والطلب وتعريف الوجوب او الندب بعينهما واما رابعا فلانه لو كان
له لفظ مفرد لاشتهر لشدة الحاجة الى التعبير عنه واجاب التحصيل عن هذه الوجوه
بوجوه ذكرناها في المختلف فلاحظ وقد يقرر بان الصيغة موضوعة للامر بالنقل

عن ائمة اللغة والنحو فمتى وردت فالاصل ان يراد بها ما وضعت له وبه تمسك الحرمي في التمهيد
وفيه اما اولا فلان النقل عن ائمة اللغة غير مسلم واما ثانيا فلان المندوب داخل
تحت الامر والجواب ان المندوب غير مامور به فتعين الامر للوجوب وان اردت الاطلاع
على باقي الادلة فلاحظ لها مختلفنا فانا ذكرنا فيه جميعها غير هذه واعلم انه اذا انصف
المتدبر بها المنصف لا يحصل له الاطمئنان بواحد من الادلة المذكورة لما عرفته من الطعن
فيها لكن يقدح في خاطر المستدل الحكم بالوجوب من حيث لا يشعر به ومن هنا قال جمال
الدين الجرجاني على ما حكي عنه واعلم انه في امثال هذه الدعاوي اللطيفة يستدل لوقوف
بالادلة الضعيفة او باجتماعها يحصل المطلوب انتهى فتدبر احتج القائلون بانه حقيقة
في الايجاب بامرين ومر بين مجملا ذكرناها في المختلف ومنها انه لو لم يكن لفظ افعل موضوعة
للايجاب لم يكن للايجاب لفظ موضوعة في اللغة مع الضرورة الداعية الى ذلك والجواب انهم
قد وضعوا للايجاب لفظا في اللغة نحو اوجبت والزمت ومتى لم تفعله استحققت
الذم والعقاب كذا في الذريعة وفيه ان هذه صيغة الخبر واردنا ما هو بصيغة الامر و
اجاب عنه في الذريعة فقال انا نعلم هذا الحكم على اهل اللغة واذا اوجبنا ان يضعوا له معنى
لفظا فاي فرق في الايجاب وغيره بين ما هو بصيغة الخبر وبين ما هو بصيغة الامر على
ذلك يعكس عليهم فيقال معنى الندب معقول لم يجب ان يضعوا له لفظا ينبئ عنه ولا
لفظ الا ان لهم ان يقولوا بان تحملوه على انه يقولوا افعله ومعنى لذلك ندبت قلنا في الايجاب
مثله الثالث في الذريعة ما يفعله متى يريد الايجاب والالزام ان يقول لغيره افعل والجواب
بان ما ذكره ان على الدعوى فمن اين ان غاية ما يفعله للوجوب هو ان يقول افعل فهو ذلك
الخلاف بل له اراد الايجاب والالزام قال اوجبت والزمت الفعل ونحو ذلك كذا في
الذريعة الثالث ان الامر بالشيء بعينه يقتضي انه صفة المامور ويقع عليه لذلك منع
من تعديه ويتجاوزه والجواب عنه ان هذه عبارة موهمة فان اردتم بقولكم حصر ومقصور
انه يكون اذا اراد المامور بعينه دون غيره فهو مسلم وللايجاب في ذلك امر يعود الى حصر
على وجوبه ففيه الخلاف ولصاحب الندب ان يقول حصر ومقصور على انه مندوب اليه كذا
في الذريعة الرابع ان في لهم ان الامر بالشيء يقتضي في المعنى النهي عن ضده كان النهي

عن الشيء يقتضي الامر بتركه والجواب ان هذه شبهة في مقابلة دعوى الضرورة فلا يسمع ولو سلم فانما يقتضي ذلك مع قرينة دالة على ذلك يقتضي انما يدل كذا في الذريعة الخامس ان الامر لا بد له من فائدة وحمله على الايجاب والندب مما لتنا في الفائدة فيتعين حمله على الندب لوجب ان يكون من حمله على الايجاب ان يكون مجازا واجمعنا على خلاف ذلك والجواب ان كل لفظة مشتركة بين امرين على سبيل الحقيقة لا يجب ان تكون مجازا في كل واحد منهما اذا اريد بها كسائر الالفاظ المشتركة كعين ولون كذا في الذريعة السادس قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت والجواب ليس المراد بالقضاء هاهنا الامر المطلق بل الالزام بانها قضاء كذا في الذريعة السابع قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والجواب عنه هو الجواب عن الذي قبله وهو هنا ان المراد بالقضاء الالزام كذا في الذريعة الثامن قوله عليه السلام للاقرع ابن حابس وقد سأله عن الحج أفي كل عام هذا ام للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب ولو لم تفعلوا لضللتم وهذا صريح في ان الامر يقتضي الايجاب والجواب عنه انه لم يسئل عن مطلق الامر وانما سئل عن تكرار ما ثبت وجوبه وهو الحج فاجاب بانه لو قال نعم لوجب لانه عليه السلام نعم يكون بيانا او بيان الواجب واجب كذا في الذريعة التاسع خطاب سعيد الخدري العاشر استحقاق العبد عند تركه امرا لسيده الحادي عشر آية السجود الثاني عشر آية التحذير الثالث عشر خبر بريرة الرابع عشر رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله ولولا انها يقتضيان الايجاب والالم يجز ذلك ولكان للمحتج عليه ان يقول واي شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب ومن علمنا بالحكم على وجه الايجاب... ما قلناه وقد اجاب الشيخ في العدة بالعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر فليلاحظ فتفطن واليح المرتضى في الذريعة على الاشتراك ان صيغة الامر بحسب الوضع اللغوي ليس الوضع اللغوي بهذه الحد والمذهب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في المحاورات والتعارف والقرآن والسنة وظاهره الاستعمال يقتضي الحقيقة دائما

بل

يدل عنها بدليل وما استعمال اللفظة الواحدة في شيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واذا ثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والندب لم يجز ان يفهم احدهما من ظاهر القول الا بدليل منفصل والجواب عنه اما اولا فلا نا قد بينا ان الوجوب كما الندب لم يجز ان يفهم احدهما من ظاهر القول الا بدليل منفصل والجواب عنه اما اولا فهو المتبادر اطلاق الامر ما كان في المعالم واعترض عليه بان التبادر عرفا عندهم كان في اثبات الوضع بدون ضميمة اصالة عدم النقل والجواب انه تركه اعتمادا على ما قرره سابقا في دليل ذم العقلاء العبد واما ثانيا فلان مجرد استعمالها في المعنى لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجوده امارة وكونه خيرا من الاشتراك كذا في المعالم واعترض عليه بوجهين احدهما ان الامارات ان اريد بها الان فنفعها مشكل الجواز اختصاص العرف بذلك كما في كثير من الالفاظ العرفية بالنسبة الى اللغة وان اريد بها الان فنفعها مشكل لجواز اختصاص العرف بذلك كما في كثير من الالفاظ العرفية بالنسبة الى اللغة وان اريد بها في اللغة فالسيد ادرى بها منا وثانيهما ان كون المجاز خيرا من الاشتراك انما هو على تقدير تحقق الحقيقة اولا في التعارض فيما بعدها ومع دعوى السيد انه يتساوى استعمال الامر في الوجوب والندب لم يتعلم الحقيقة اولا لشيء بعينه ليصير ما بعده مجازا لا اشتراكا واما ثالثا فبالمعارضة وهي ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات واما رابعا فلان قوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة الى آخره انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى شيئين او الاشياء في الاستعمال واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او ما اشتهر هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا التفاوت وفيه انه على تقدير تساوي نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال لا يستلزم ان يكون حقيقة في كل منها كما يدل عليه كلام هذا فان المجاز ربما اشتهر بحيث يساوي الحقيقة على انه قد صرح في ذيل البحث من المعالم حيث قال فائدة يستفاد من تضاعف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة

المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي انتهى واحتج
المرتضى ايضا على كونه للوجوب في عرف الشرع بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد واحد منهم على صاحبه
امرا من الله تعالى او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم التي ما اختلفت ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين وتابعي
التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل
على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا
الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وانما
اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ
الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا
حجة والجواب عنه اما اولا فلانهم عقلوا ذلك بادلة منفصلة وقرائن فارضه وفيه ان
الاصل عدمها على ان من يدعيها مطالب باثباتها واليه اشار الشيخ في العدة قائلا
وهذه دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم نر المحققين بان امر الله
تعالى واوامر رسوله ذكروها على حال النهي واما ثانيا فلانه ثبت انه في العرف للوجوب
لا لغيره وحده لا مع غيره فليكن في اللغة كذلك والا لزم النقل في الاول والاشتراك
في الثاني وكلاهما خلاف الاصل واما ثالثا فيما في المعالم من ان اصحابنا جميعا لا في
العرف الشرعي للوجوب محقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو
لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو
مخالف للاصل وفيه ان السيد لم يشكك في ان المعنى الحقيقي لها بحسب اللغة ما هو بل اقام
الدليل على الاشتراك ولا يعدل عنه الا بدليل قاهر وقد حصل عنده دليل انتفى كونها
في الشرع للوجوب فقط فهي باقية على ما ذكره من المعنيين في اللغة وفي العرف الا في الشرع
منصرف الى الوجوب فلا جرم في هذا الموضع ما ذكرته من اصالة عدم النقل السلطان
القايل لعل مراد الشيخ ان مقتضى ظاهر الاستعمال في جميع المذكورات يقتضي كونه حقيقة

فيها

فيها لكن دل الدليل في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظاهر وبقي اللغة على حالها
من مقتضى الظاهر اي الاشتراك فلا بنا في بعض ما سيذكره من المنافاة وهو قوله فلا
يذهب عليك ان ادعاوه الى اخره فتدبر واحتج القايلون بانه حقيقة في الندب
مجازا في غيره بوجوه الاول انه المتيقن من نفس الطالب والجواب عنه اما اولا فلانه يعرف
الدليل وقد دللنا على الوجوب بما ذكرنا واما ثانيا فلان الندب متيقن ارادة والوجوب
متيقن سلامة فهو اولى من افقه الاحتياط ودفع الضرر المظنون الثاني قوله عليه
السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ووجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور
به الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب عنه اما اولا فلان المباح من كون امره الينا
مع انه غير مندوب كما حققناه في المختلف واما ثانيا فلا نمنع من رده الى مشيتنا
الذي هو الندب بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب واما ثالثا فبالمعارضة
بقول الصادق عليه السلام لهشام اذا امرتكم بشيء فافعلوه فانه دال على الوجوب
واما رابعا فبالمعارضة بقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند
كل صلاة واما فيما ذكرناه في حاشيتنا على المعالم فتدبر الثالث اتفاق اهل
اللغة على انه لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان
بينهما فرق اخر وهو خلاف اتفاقهم وبه تمسك ابو هاشم ومن تبعه والجواب عنه اما اولا
فلان السؤال للايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب وبه اجاب الحاصل والتحصيل و
المنهاج ونهاية الحلية والنهاية المصرية وحققناه في المختلف بان تحققه بدون
الوجوب كتحقق الكسر بدون الانكسار واجاب عنه بعض العميديين بوجه ذكرناه
في المختلف وهو انه يراد بالايجاب وقصد الالزام حتى صح ان يكون متوجها
على الطالب استعلاء وجرى شيء بحقيقة الالزام وتصير الفعل بحيث لا يكون في ضده
في تركه ولا يخفى عليك ما فيه فتامل واما ثانيا فبان القايل بكون الامر للايجاب
يقول بها في السؤال ويدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل
مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب

انما يثبت بالشرع فلا كلام لا يلزم المشترك العقول والفرق بينه وبين ما قبله ظاهر و
تنظر فيه في المعالم وجه النظر على ما نقل عن حواشيه انه المعنى يثبت الوجوب لغة
فقول المجيب انما يثبت بالشرع لا وجه له وايضا ظاهر كلامه الفرق بين الايجاب و
الوجوب والحال انه لا فرق في المال وان تغايرا بالاعتبار انتهى واما ثالثها في المعالم
من ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته واما رابعها
فلانا سلمنا صحة النقل فهو قياس في اللغة وهي لا تثبت بالقياس ولا يعقل لم ابرنا
في المختلف ذكرنا جوابا عن هذه المذكورة اصحها القرافي فلاحظ ونقل واحتج
القايلون بانه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب دفعا
منه ذكرها مع الجواب عنها في المختلف الاول انه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة
وجعل لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصنا اليه فوجب جعله للقدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك والمجاز واجاب عنه العضدي في شرح المختصر بوجهين احدهما
لا نسلم انا جعلناه لاحدهما تقييد بلا دليل بل ثبت بادلتنا على الوجوب وثانيهما انه
اثبات اللغة بلوازم الماهيات وقد انكا لا نكم صلح الرجحان لانه لما للوجوب والندب
فجعله باعتباره صيغة الامر امام احتمال ان يكون للقيد باحدهما والمشترك بينهما الثاني
ان المفهوم من الصيغة ليس الا طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن
المنع منه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الا
او العلو وبه اتمسك في الوافية وهو حاصل ما تمسك به عميد الدين في المنية والجواب
عنه انه للوجوب لغة لتبادره عرفا والنقل خلاف الاصل الثالث ان صيغة افعل
قد استعملت في الوجوب تارة كقوله تعالى اقيموا الصلوة وفي الندب اخرى كقوله فكاتبوهم
وكاتبوهم ولا اشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيجب جعلها حقيقة في القدر المشترك
بينهما وبه تمسك ابن منصور الحسيني وهو بعض ما استدل العلامة في النهاية في
الجواب عنه اما اولا فلان المجاز يصار اليه بالدليل وان كان على خلاف الاصل وقد
بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب دون غيره واما ثانيا فلانا نكم وقد هرب
من المجاز على تقدير كونه حقيقة في احدهما فهو لازم لكم على تقدير كونها حقيقة في الطلب

باعتبار

باعتبار استعماله في الوجوب او الندب بل المجاز على التقدير الاول منه على التقدير الثاني واما
ثالثا فلانه لو صح هذا اللازم ان لا يوجد الاشتراك والمجاز اصلا لانه ما من شيئين الا
وبينهما قدر مشترك لكن اللازم باطل بالوقوع اجماعا واذا لم يكن كذلك وجب المصير الى المجاز
لما بينا من ان الامر حقيقة في الوجوب كذا قال الشيبانى في شرح المنهاج وعندي فيه
اشكال واما رابعا فبالمعارضة بما هو مشهور من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز واما خامسا فيما ذكرناه في البحر المحيط
وقد شرحناه في المختلف فلاحظ وتدبر الرابع العلامة في النهاية وهو ان الطلب معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل اذ لا لفظة
سواها وفيه ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ فدل
بدليلنا على الوجوه القدرة على الوضع والداعي وانتفاء المانع وهو افعل لا انتفاء غيرها
بالاجماع الخامس له في النهاية ايضا وهو ان الطلب من حيث هو هو جنس المانع من
النقيض وعدمه وكل واحد منهما فصل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال عليه مع
اقترانه باحد الفصلين هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر من غير اولوية لاحدهما
في اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه وقد شرحناه في المختلف بان القايل بانه حقيقة
في الوجوب لغة يدعي تبادر الطلب مع احد الفصلين وهو المانع من النقيض وذلك
انه انه حقيقة فيه دون الطلب على انه قال الامام في المنتخب وكونها للقدر المشترك بين الوجوب
والندب خلاف الاجماع وهذا الكلام يشعر بان القول بانه حقيقة في الطلب خرق
الاجماع ونازعه القرافي في شرح المنتخب بكلام ذكرناه في المختلف السادس له في
النهاية ايضا وهو انه قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسؤال الا من جهة الرتبة
ذلك يقتضي اشتراكهما في الصفات سوى الرتبة وذلك يقتضي فيما ان السؤال
لا يدل على الايجاب بل على مطلق الطلب فكذا الامر وفيه انه حاصل القول من
المسايل متعقد واحتج القايل بانه مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا
بانه قد ثبت الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب عنه العضدي في شرح المختصر
بان المجاز اولى من الاشتراك وقد شرحناه في البحر المحيط واجبنا عنه في المختلف واحتج

القايلين بانها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك بين الوجوب
والندب والجواب هو الجواب **واحتج** القايلون بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن
كما قيل في مطلق الطلب والجواب عنه اما اولا فبالاجماع اهل اللغة على انها للطلب اذا اطلقت
مجردة عن دليل منفصل واما ثانيا فبان الطلب يسبق عند اطلاقها كما اثبتنا في المختلف
واما ثالثا فبان الوجوب هو الذي يسبق عند الاطلاق فتفكر **واحتج** الواقفون بان الطريق
اما العقل ولا مجال له في اللغات واما النقل وتواتره يقتضي عدم الخلاف لبداهة وهو مردود
واحاده تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسايل العملية وهي الفروع دون المسايل العلمية
وهي الفروع دون المسايل العلمية كقواعد اصول الدين واصول الفقه وقد ادعى الابهاري شارح
البرهان ان هذا عليه العلماء قاطبة لفرط الاهتمام بالقواعد وبه تمسك القرافي واجبنا عنه
في المختلف باجوبة منها انا لا نسلم حصر الطريق فيما ذكرتم بل هنا طريق رابع وهو المركب من
العقل والنقل ومنها انا لا نسلم ان اصول الفقه من المسايل العلمية اذ ليس المقصود من كون
الامر للوجوب اعتقاده حتى يكون كذلك بل المقصود منه العمل والعمليات مظنونة فيكتفى فيها
بالظن ومنها ان الطريق هنا هو الاحاد والمسألة وان كانت علمية لكنها وسيلة الى العمل
باوامر الشرع فيكتفى بطريق الظن فانا ان ترددنا لابطل العمل بالظواهر واعترضه المصري في
نهايته بان هذا اعتراف بكونها علمية مع كون طريقها الظن وهو باطل لان المعلوم يستحيل ثبوته
بطريق مظنونة فتفكر ومنها ان نقول بانها علمية لكن ليس المراد من كونها علمية ان تكون في
نفسها كذلك بل المراد بعلميتها انها تنتهي الى العلم ولو بواسطة وهذا المعنى بقول الاصوليين
ان مسايل الاصول علمية ومنها ان دعوى الاتفاق على الاجماع مردود بما حكي عن المحصول والمستصفى
بل عليه اكثر الاصوليين من منع كونها علمية لانها من جملة الالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية
لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها انما يثبت بالاصل والاصل يفيد الظن
فقطعيتها صرح بذلك المصري في نهايته ومنها لا نسلم حصر الطريق فيما ذكرتم بل هنا طريق
اخر للعلم وهو الامارات فانها وان كان كل واحد منها لا يفيد الا الظن لكن قد يحصل
العلم بها باعتبار انتظام بعضها الى بعض ومنها ان هاهنا طريقا اخر ايضا وهو طريق الاذهان
وقد صرح به المنتخب والمجتبى والشيرازي وحكي عن المحصول وهو القياس المركب من

العقل

المقدمات العقلية والنقلية والمراد به تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
وما شاكله والفرق بينه وبين الجواب الاول ظاهر لمن تدبر ونظر في المختلف واورد
عليه بان هذا الطريق نقلي محض لان المقدمتين نقليتان ومنها ان المختار التواتر ولا
يلزم منه ان يعرف كل احد انه للوجوب وانما يلزم ذلك لو كان التركيب العقلي ضروريا
وهو ممنوع كذا قال المصري في نهايته ومنها انا نقول بالتواتر ايضا لكن التواتر ظني باعتبار
دلالته ومن هنا قال المصري في نهايته والمتواتر كالقران متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه
على نفي الاحتمالات العشرة وهي منتفية بالاصل وهو ظني وحققناه في المختلف ومنها
انا نلتزم حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة
في تصنيفهم وتواريخهم وغيرهم لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف بينهم هذا مع ان المعروف عندهم
ان نفي الخلاف انما هو من وظايف الاجماع لا التواتر وقد اشار الى ذلك القرافي في شرح
المنتخب فقال ولا يلزم من التواتر رفع الخلاف بل نفي الخلاف من لوازم الاجماع دون
التواتر لانه لو وقع الخطيب من فوق المنارة يوم الجمعة فجمع اهل الجامع يجزمون بذلك
التواتر عند من باشر الحاضرين دون غيره لا سيما والخلاف في هذه المسألة بين علماء
المشرق والمغرب ممن لم يحصل الصحابة المحصل للعلم اطلع عليه بعضهم بكثرة المطالعة بتصنيفهم
وتواريخهم وغيرهم لم يشتغل بذلك فوقع الخلاف في المسألة انتهى واستقصاء الكلام في
المختلف واعلم باني قد اوردت الكلام في هذه المسألة لاجتهاده في ديمومته فلا تقنع عليه في مختصر
شرحه ولا تقف عليه في كتب مطولة ومختصرة ولا بحث عنه فاضل ولا تعرض له احد من الاواخر
والاوايل لانها من مهمات المسايل ومتشعبة الدلايل فمن هنا اطلنا فيها المقال واكثرنا
فيها الاقوال وقد اشار الى هذا العلامة في النهاية قائلا ولنحو انما طولنا الكلام في هذه
المسألة لكونها من المهمات انتهى **خاتمة** بين الاصوليين في حكم الامر الوارد بعد الحظر و
التحريم لا ريب فانه ناسخ للنهي المتقدم عليه ولا لزم اجتماع الامر والنهي على شيء واحد من
دون اختلاف في حيثية وهو باطل اجماعا من الامامية وعليه الاجماع كما في المحصل واما الخلاف
في انه للوجوب او للندب او للاباحة او لغيره فالمعروف الحق عندي انه للوجوب وفاقا للمحصل
والتفصيل والتهذيب والمنتخب والمنهاج والمجتبى والمحكي عن ابي اسحق الشيرازي وخلق

كثيرا استظهره في الوسيلة ونقله في الذريعة عن اكثر المتكلمين في اصول الفقه الذاهبين
الى انه لو لم نقرره وكان مبتداء اقتضى الوجوب وفي النهاية المطهرية عن اكثر الفقهاء القائلين
بان الامر للوجوب وفي الجامع عن القاضي ابي الطيب والشيخ ابي اسحق والسمعاني والامام الرازي
وهو الذي اختاره في عرنا المحيط في الاصول وقيل انه للندب وقيل حكمه حكم الامر المبتدأ فان
كان مبتداء الوجوب او الندب او الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر وبه قال المحقق
في المعارج والعلامة في المبادي والتفرسي في التحفة وصححه في الذريعة وقواه في العدة واخترناه
في المختلف وقيل انه للاباحة وفي نهاية المطهري المذهب الثاني في هذه المسئلة انه يكون للاباحة
وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله العبودي في كتاب المستوعب وابن التلمساني في منهج
المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين
ومر ابن الحاجب وقال الامدي بان احتمال الاباحة ارجح نظرا الى الغلبة وفي الوافية انه تبعه
وهو كالاذن في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب وفي بعض شروح التهذيب
ان مذهب العلامة في المبادي هو القول بالاشتراك المعنوي بين الوجوب والندب
وفي الناس من فصل فقالوا اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي فان
كان واجبا كان بعده واجبا وان كان مباحا كان مباحا ونفى البعض عنه في شرح العضدي
وقال الفاضل البهبهاني التبادر منه نفي الحظر لا زيد وفي العلماء من ذهب الى
التوقف بين الاباحة والوجوب فلم يحكم بشيء منهما وهو ظاهر الجامع والمنية وغاية المبادي
وغاية المصري ونقله في الجامع وشرح العضدي عن امام الحرمين قال في نهاية السؤل
وتوقف امام الحرمين وصرح به ايضا الامدي في الاحكام ومع ذلك مال الى الاباحة
فانه قال عقيبه واحتمال الاباحة ارجح نظرا الى الغلبة واعلم ان في الناس من جعل النزاع
في الامر الواقع بعد الحظر والتحريم على مذهب القائلين بانه اسد الوجوب وعليه
جرت الذريعة والوسيلة والمنية وشرح العضدي والنهاية المطهرية وغاية
المبادي وعرنا المحيط وجمهور الاصوليين اطلقوا ذلك وعليه جرت العدة
والمعارج والحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والجامع والتهذيب ومختصر المنتهى
والوسيلة والزبدة والوافية والمبادي وكثير من الناس لنا وجوه الاول الكتاب

الله الكريم ومنه قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين والامر ههنا للوجوب
انما لكون الجهاد فرضا كفائيا مع انه ورد بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم ومنه
قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وحلق الراس ههنا انسك وليس
بمباح صرف الثاني امر الحائض بالصلوة بعد النهي عنها ايام الحيض واما النفساء
بالعبادة بعد تحريمها ايام النفاس وهو للوجوب في حقهما قطعا وفيه اما اولا
فبما صرح به العلامة في النهاية من استفادة الوجوب ههنا من القرينة واما ثانيا
فبما في المنية من ان الوجوب مستفاد من الامر السابق والنزاع في الامر اللاحق
لانهما مامورتان بالصوم والصلوة عند زوال المانع والمقام عنه انه لا ثمرة
للامر اللاحق فيكون ذكره عبثا لحصول الحكمة بالامر السابق الثالث الاستصحاب
فانه كان قبل وروده بعد النهي للوجوب فيستصحب وذلك الوجوب لاصالة بقائه
الى ان يصرفنا الدليل الظاهر والبرهان المنير وكون النهي دليلا صارفا ممنوع على
اعتبار مراعات انضمام كل منهما الى الاخر في المراعات تحمل كونهما وهما امر زايد
والاصل عدمه مثل ان الاصل عدم كون النهي قرينة للصرف الرابع قد ثبت كونه
للوجوب فلو كان للاباحة او الندب مفيدا بوروده بعد الحظر كان مشتركا
او منقولا والاصل عدمهما وان استعمل فيه مجازا فلا يصار اليه بقرينة صارفة
والاصل عدمها ولعدم كون تقدم الحظر قرينة مستقلة الخامس انه لو كان
للاباحة لنافاه اقترانه بالوجوب مع انه لا يتنافى قد نقل عن دخول المسجد
ما دخله فقد اوجبت عليك الدخول ولا منافاة كما يشهد به الذوق السليم
السادس ان المقتضي للوجوب موجود والمانع منه مفقود اما الاول فبنص
الصيغة واما الثاني وهو رفع المانع فلانه لم يكن هناك شيء سوى مصادم
للنهي وهو غير صالح للمانعية لكون الاحكام كلها متضادة السابع صيغة الامر
تفيد طلب الفعل والاباحة تفيد التخيير بينه فلم تكن مستفادة منه وغير
ممتنع انتقال الشيء من الحظر الى الوجوب وبه تمسك المحقق في المعارج وقد
ذكرناه في المختلف الثامن لو امر والده بالخروج من الحبس الى المكتب

للاباحة بل للوجوب مع انه بعد الحظر المستفاد من الجنس وهو بعض ما استدل
به العلامة في النهاية وتنظر فيه ابن الاعرج ما يلاحظ استفادة الوجوب هنا من
القرينة ورددناه في البحار المحيطة فلا ونقل الناسخ ان الحظر العقلي اكثر
من السمعي وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي
الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها ومع
ذلك كما ورد بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب والندب على الخلاف فيه
ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا لاباحتها وكذلك حكم الامر الواقع بعد
الحظر العقلي ينبغي ان يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في نفسه ذلك تقدمه
من الحظر الا بدليل وبه استدل السيد في الذريعة والشيخ في العدة وكذا العلامة
ايضا في النهاية وحكى شفاه في المختلف العاشر ما تمسك به المرتضى في الذريعة ايضا
ولقوله ان الامر انما يدل على ما يدل عليه لامر يرجع الى كونه امرا واذا كانت
هذه الصفة لا تتغير لو تقدمه بعد الحظر فكذا ينبغي ان لا تتغير الحادي عشر
ما تمسك في الذريعة ايضا وهو ان كونه محظورا لا يمنع من وجوبه او كونه ندبا
بعد هذه الحال فاذا كان لا يمنع من ذلك لم تتغير الدلالة الثاني عشر ما تمسك
به الشيخ في العدة وهو ان لم يكن بعين الثاني من ادلة المرتضى والاخر بعيد
جدا وهو ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها في اللغة لانا
متى لم نراعي ذلك لم يمكنا الاستدلال بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت
صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها
على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف وذلك يحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء
على خلاف مقتضاها في اصل الوضع حمل عليها الثالث عشر ان الامر ورد بعد الحرمة ترفع
للحرمة قطعا عندنا وعندكم ورفع الحرمة جنس تحته الوجوب والاباحة فيتحقق
مع كل واحد منهما واذ جاز اجتماعه مع الاباحة جاز اجتماعه مع الوجوب فتساوي
احتمال ارادة الوجوب واحتمال ارادة الاباحة وحينئذ يرجع الى المرجحات الخارجية
من العقل والنقل ومنها الاستصحاب وكلام رب العزة والاخبار النبوية وغير ذلك

مما قدمناه

مما قدمناه من الادلة فتدبر واحتج القائل بالاباحة بوجوه الاول تبادرها
الى الذهن وذلك لغلبة استعمالها فيها حينئذ والتبادر علامة الحقيقة والجواب
واجاب عنه شارح الجامع بان غلبة الاستعمال في الاباحة لا تدل على الحقيقة فيها
ورددناه في المختلف بان الحجة لم يستفد في ذلك بغلبة الاستعمال بل استندوا في ذلك الى
التبادر نعم حينئذ نرجع غلبة الاستعمال مستفيدا للتبادر وهو غير صحيح لان
مجرد غلبة استعمال في معنى لا يقتضي تبادر منه المعنى الحقيقي بدون ان ينضم اليه هجر المعنى
الاولى ويمكن الجواب عنه بان القائل بالاباحة لم يدع انها حقيقة منقولة بل يقول ان
لفظ تبادر منه هذا المعنى من جهة الاغلبية والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ما بيناه
في المختلف الوجه الثاني الايات التي انعقد الاجماع على انها للاباحة مع وقوعها بعد ورود
اشياء محظورة منها قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ثم قال واذا حللتم فاصطادوا
ومنها قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فقد اباح الانتشار بعد الفراغ من
الصلوة بعد ان نهى عنه وقت النداء ومنها قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من حيث
امركم الله والان باشروهن فان الاتيان الى النساء والمباشرة لهن حالة الحيض
منهي عنه وقد اباحه ورد عليه واجاب عنه المرتضى في الذريعة والطوسي
في العدة بالمعارضة باية الحلف وفي الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنهاج والمعارج
والتحفة وغاية المبادي ونهاية السؤل بالمعارضة بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم
الاية ويصير في هذه المعارضة اشكال والصواب في الجواب عن ذلك ان الا
انما علمت من دليل منفصل ولولاه لحكمنا بالوجوب في ذلك ومن هاهنا قال قاضي
القضاة ان الامة انما حملت فاصطادوا وانتشروا على الاباحة لانها علمت من
قصد النبي ص ضرورة ان هذه الاشياء مباحة لولا ما عرض من احرام او اشتغال
بالصلوة وفيه اشكال الوجه الثالث قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها والجواب
عنه المصري في نهايته وابن الاعرج في غاية المبادي بالمعارضة بوجوب الصوم
والصلوة على الحائض والنفساء بعد الطهر ولكن في هذا الجواب اشكال تأمل

اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز واما ثانيا
٤٢

ان وجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء انما كان بالامر السابق وفي الصحيح
في الجواب ان الاباحة في ذلك انما علمت من دليل منفصل الوجه الرابع العرف قال السيد
اذا منع عبد من فعل شيء ثم قال له افعل فهمت منه الاباحة والجواب قرينة الحال او
المقام افهمت ذلك وما اجاب به الحاصل والتحصيل والنهاية المطهرية من المعارضة
بامر الوالد ولده ان يخرج الى المكتب بعد منعه منه اذ نفهم منه الوجوب يحتمل
لاستفادة الوجوب في المعارض بهذه القرينة الوجه الخامس ان الحظر لما كان مانعا
من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة واجاب عنه شيخنا
الطوسي في عدته فانه لا بأس بان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر رافعا
لحكم الحظر ولكن لا يتعقله وقد يكون بعد ذلك بما يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة
عن ابن ان المراد اصلها دون الاخر وكل ذلك يزيل حكم الحظر الوجه السادس قوله تعالى
فاذا حللتم فاصطادوا والاصل في الكلام الحقيقة وفيه ما نقله القرافي في شرح المنتخب
وبعد الخدش فانه معارض بما هو مسلم من ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز مضافا
الى ذلك ما اجتمع الآيات المقترنة التي هذه من جملتها واحتج المختصر وشرح العضد
على الاباحة بغلبتها الامر فيها الاباحة في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي
عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلوة فانتشروا وفيه نظر من وجوه احدها الوسيلة وهو منع
صيرورته حقيقة فيها فانها التحفة والوسيلة والبحر المحيط وهو منع سبقه عند
الاطلاق وثالثها لبعض المهندسين وهو دعوى ان الامر منقول شرعي يحل كلام
واثباته مشكل وفيه كلام واحتج الواقفون بانه لا دليل على احد الامرين من الوجوب
والاباحة وذلك لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وتواتره منتف لا
اختلافنا واحاده تفيد الظن وهذه المسئلة علمية فلا تثبت بالطرق
الظنية والجواب منع حصر الطرق فيما ذكرتم كما ذكرنا هنالك وحكي الاحتجاج
لاهل الوقف بانه ورد للوجوب كآية السلخ وآية الحلق وورد للاباحة
كآية الاصطياد والانتشار والاتيان وانتفى المرجح الخارجي والاطلاق

حيثية

حيثية الا الوقف والله اعلم بحقائق الاحوال خاتمة بين الاصوليين في حال
النهي الواقع بعد الامر الحق عندي ان النهي الواقع بعد الامر للتحريم ووفاقا لخلق كثير
منهم العجلي واحمد بن اسحق الشيرازي وذهبنا في المختلف ونقله الجامع عن الجمهور
وفي البحر المحيط لا خلاف بين اصحابنا القائلين بان الامر بعد الحظر للوجوب في ان
النهي بعد الوجوب للتحريم والدليل عندهم هنا هو الدليل الذي انتقل به افادة
الامر الوجوب بعد التحريم وفي شرح العبري ونهاية الاسنوي كالبحر المحيط في النقل
عن القائلين بان الامر بعد التحريم للوجوب وزاد العبري واما القائلون بان الامر
بعد التحريم يفيد الاباحة اختلفوا في ان النهي بعد الوجوب يفيد الاباحة او
التحريم انتهى وقيل انه للاباحة وحكى الابهري عن الامام انه يقول باحتمال الا
وفي الناس من ذهب الى انه لاسقاط الوجوب ويرجع الحكم فيه الى ما كان قبل
ورود الامر من تحريم او اباحة بكون الفعل مضرة او منفعة وقيل انه للكراهة
وقيل بالوقف لنا وجوه الاول الاستصحاب فانه كان للتحريم فيستصحب
تقدم الوجوب عليه لا تأثير له لانه مبني على اعتبار زيادة امور والاصل عدمها
فان التشبيه الى بيت المقدس في الصلوة كان واجبا لامره عليه السلام به ثم
نهي عنه لانه حرام لورود النهي به بعد وجوبه وفيه نظر سبيل المنع وجد من هذا
الكفى من ان يحصى وفيه لعل هذا علم من دليل منفصل لا من مجرد النهي الثاني الاصل عدم
في المختلف انه انما يكون بالمنع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر بتحصيل المصلحة
المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشارع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بجلب المصالح الا
ترى ان الصلوة يشترط لها الطهارة وهي توقف المصلحة فاذا اهمل ضرب في السعي بتحصيل
الطهارة مائية كانت او ترابية فالمعلوم من طريقة الشرع انه يجوز ترك الصلوة
لدفع تلك المفاسد الرابع ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل
لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي ايجاب الفعل وهو خلاف
الاصل الخامس ان النهي لكونه مقتضيا للحرمة اقوى من الامر المقتضي للوجوب المقتضي
للاباحة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وهو يعني به

الاشكال واحتج القائل بانه للاباحة بوجهين الاول تقدمه الوجوب قرينة عليها والجواب
ان كونه قرينة صدق على تقدير ملاحظة المتكلم اصلها الى الاخر والاصل عدمه كما ان الاصل
عدم كونه قرينة لم وضحناه في المختلف الوجه الثاني النهي عن الشيء يقتضي رفع طالبه
فيثبت التخيير فيه والجواب ان رفع الطالب يتحقق مع التخيير ومع التحريم فهو عام والعام
لا يدل على الخاص باحدى الدلالات واحتج القائل بانه للكراهة بقياسه على كون الامر للاباحة
لو وقع بعد النهي والجواب عنه اما اولا فلانه قياس اما في اللغة او الاحكام وهو باطل وان سلمنا
صحته فهو قياس مع الفارق واما ثانيا فبما ذكرناه من الادلة كفاية في تضعيف هذه الحجة وحجة
الواقف مع الجواب عنها معلومة مما ذكرناه غير مرة فلاحظ وتعقل محاكمة بين الاصوليين في
ان الامر هل يقتضي المرة او التكرار او لا يقتضي شيئا منهما فنقول ان الامر لا يقتضي المرة ولا التكرار
من حيث مفهومه بل هو القدر المشترك بين المرة والتكرار وهو ايجاب الماهية من جانب الوجوب
وفاقا لجماعة من محققي الاصوليين ونقله في النهاية والمنية والمطارح عن المرتضى وابي الحسين
البصري وفخر الدين الرازي وبه نطق الحاصل والمنتخب والجامع والتهذيب والتحفة والزبدة
والوافية والمطارح والمبادي ومختصر الحاجبي وشرح العضدي والنهاية المطهرية والمعالم الحسنة
والمنهاج وشرحه للشيرازي والعبري والاسنطري في الوسيلة وعليه اصر الفاضل
في غاية المامول واخترناه في المختلف وقطعنا به في البحر المحيط وفي المنية انه مذهب
المحققين وفي المطارح هو مذهب اكثر العلماء من اوس العلامة وعن جمال الدين و
ذهب قوم منهم الطوسي في العدة الى انه يقتضي المرة الواحدة ونقله جماعة عن اكثر الفقهاء
والمتكلمين وفي المحصول عن الشافعي والفقهاء وفي نهاية المطهري انه قول اكثر اصحابنا
وذهبت طائفة الى انه للتكرار فلم يقيدوه بكون الاستمرار مستوعبا لمدة العمر او لا
ومع الامكان او لا معلقا على شرط او صفة او لا ونقله في الذريعة عن قوم وفي العدة
عن قوم شذاذ وذهب الاستاد ابو اسحق الاسفرايني الى انه يقتضي التكرار المستوعب
لمدة العمر مع الامكان ونقله في المنية والنهاية المطهرية عن ابي اسحق الاسفرايني و
جماعة من الفقهاء والمتكلمين وقيل انه للتكرار ان علق على شرط او صفة ونقله في الجامع
وذهب بعضهم الى ان الامر قد يرد للمرة في اطلاقه تعلق وما زاد عليها لبيست اعلم هل الارادة

لها

كما قال اصحاب التكرار او لم يرده كما قال اصحاب المرة فانا وان فهمنا ارادة المرة لا نفهم نفيها
واختاره الغزالي في المنخول وصححه المرتضى في الذريعة وقيل انه مشترك بين المرة والتكرار
اشتراكا لفظيا فيتوقف في اعماله في احدهما على وجود القرينة وعليه التحصيل ونقله في التهذيب
عن المرتضى وقيل انه لاحد الامرين من المرة والتكرار ولا نعرفه ما هو وعلى هذا يتوقف
وقد ذهب قوم الى التوقف وله طرق كثيرة قد اشرنا الى ذلك في بحث الصيغة على بعض منها
فلاحظ وتدبر وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان بعضهم جعل النزاع في الامر
وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنخول ونهاية السؤل والذريعة والعدة والمعارج و
المنتخب والمنهاج والتهذيب والمنية والجامع المبادي ونهاية المبادي والعبري والشيرازي
وبعضهم جعله في صيغة الامر وعليه المختصر وشرح العضدي والزبدة والمعالم والوافية وعليه
صرحنا في البحر المحيط ونتايل العرف وثانيها اختلف اصحاب المرة فمنهم من قال بها وصرح
باحتمال التكرار ومنهم من قال وصرح بعدم احتمال التكرار ونقله في نهاية المبادي عن ابي
الحسين البصري وامام الحرمين وفي المختصر عن كثير وفي شرح العضدي عن شيخ ابي
الحسين وغيره وكثير من الناس اقتصروا على نقل المرة وعليه الحاصل والتحصيل ومنها
والنهاية والمنية والمنتخب والمنهاج والجامع والمعالم وغيرها وثالثها ان الاتفاق والذريعة
تحقيق موضع الخلاف انما هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر قد يتناول المرة
الواحدة بلا خلاف بين الجماعة وعند اصحاب التكرار لانه اراده وارادة الزيادة عليها
وقال المقتصرون على المرة انه اراده فلم يرد زيادة عليها انتهى ورابعها قد يقع الخلاف في ان
النزاع بين الاصوليين ها هنا لفظي او معنوي والذي ذهب اليه في هذا الكتاب
والبحر وفي المختلف انه معنوي وفاقا للمشهور وقال بعض العصريين انه لفظي ولا اعرف
له وجها تكفل ببيان الوجه ونقله في النهاية والمنية والمطارح عن المرتضى وابي الحسن البصري
وفخر الدين الرازي ان المراد بالتكرار ها هنا التكرار الشرعي وهو الاستمرار الى الاداء
مع الامكان واما التكرار اللغوي فانه يتحقق بالمرة الثانية والثالثة وخامسها محل
النزاع القائلين بالوحدة اختلفوا في ان المامور هل يعد ممتثلا بالثانية او لا قال
بعضهم بالاول وقال الاخر انه لا يعد ممتثلا بالثانية وبما قبلها لو فعلها وله يميل

في الخارج فالقايل بالمرة يمنع من الزيادة ويرى التكرار زيادة منفي وقيل لا ندري فنحن
متوقفون واما القايلون بالماهية فقد اختلفوا ايضا في انه هل يعد ممتثلا بالاتيان مرة لا
فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالتوقف ساكتا على التقسيم ولا اثبات انه لا يعد
ممتثلا ويكون عاصيا بتركها واما القايل بالتكرار فهو يحقق بالامر على تقدير الاكتفاء
بالمرة لان التكرار عنده تبعية للماهية فالامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع
الافراد الممكنة بحسب العقل والشرع فما لم يات بالجميع لم يكن ممتثلا لنا وجه الاول
ان الصيغة وردة في المرة تارة وفي التكرار اخرى فتكون موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو
مطلق ادخال الماهية في الوجود دفعا للاشتراك والمجاز فيه على بطلان المجاز لازم على
تقدير كونها للقدر المشترك باعتبار استعمالها في الافراد بل المجاز فيها اقل من المجاز اللازم
على تقدير كونها حقيقة في احدهما الثاني ان طالب الفعل يتشفي دمانا وعليهم من قيد الوحدة
والتكرار وفيه كلام فان حسن الاستفهام لما يكون في القدر المشترك يكون في المشترك ويكون
عند سماع الحقيقة اذا احتملها التجوز فالدليل محل النزاع الرابع ان المرة والتكرار من صفات
الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة باحدى الدلالات الخامس انه يحسن
تقييده بهما فيقال افعل مرة او مكررا من غير نقض ولا تكرار وفيه ما ذكرناه في المختلف السادس
ان السيد اذا امر عبده بشرى الدار لم يحسن ذمه على ترك الاعادة ولو وجبت فان
هذا ينفي التكرار لكن ليس فيه دلالة على نفي الماهية ويجوز ان يكون عدم حسن لوم انما هو
لكونه المرة السابع لو كان للتكرار لعم الاوقات ولا لزم الترجيح بلا مرجح ان حمل على وقت
معين او الابهام ان حمل على غير معين ولو اعم جميع الاوقات لزم التكليف بما لا يطاق
وهو باطل وفيه ما ذكرناه في المختلف اما اولا فلان هذا على تقدير تسليمه لا يثبت به
الماهية لامكان كونه للمرة وغايته افادة نفي التكرار واما ثانيا فلان القايل بالتكرار
يقول به مدة العمر مع الامكان واما ثالثا فلان لا مساواة الاوقات حتى يلزم الترجيح بلا
مرجح فان اوقات الضرورة اولى بالاخراج عن موجب الامر لاجل الضرورة وما عداها
اولى بالبقاء في موجب الامر لعدم المعارض الثامن ان مدلول صيغة الامر طلب الفعل
والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارج فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما

حصل

حصل ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولذلك يبرا بالمرة الواحدة لحصولها وبه تمسك الحاجبي
والعضدي والشيخ واعترض عليهم بان هذا عين النزاع اذ الخصم يدعي انها الحقيقة المقيدة
بالمرة او التكرار التاسع ان المتبادر من قولك اضرب طلب الفعل العاشر لو كان للتكرار
لزم نسخ الامر بكل تكليف يرد بعده لا يجامعه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم
وبه المنهاج وشرحه كالخنجي والشيرازي واعترض في الوسيلة ان ظهور العادة
في كل وقت لا يوجب نسخها بالثاني لجواز التخصيص الحادي عشر نص اهل اللغة
على عدم الفرق بين يفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا والاول
لا يدل على صدور الفعل فكذا الثاني وفيه كلام فانه قياس في اللغة وهو لا يثبت بالقياس
ولا بعقول الناس فتدبر واحتج المرتضى في الذريعة بوجوه الاول انه لا يجوز ان
يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفيته تناوله لما هو متناول له وقد علمنا ان ظاهر
قول القايل اضرب غير متناول لعدد في كثرة ولا قلة كما انه غير متناول لمكان ولا زمان
ولا آلة فيجب انه لا يفهم من اطلاقه ما لا يقتضيه لفظه وهذا الدليل يدل على انه قايل
بالاشتراك المعنوي وقد ذكرناه في حاشيتنا على الحاشية الحسينية بان الفعل هو ضرب
مثلا يدل على الزمان تضمنا لانه اخذ من لوازمه ودليل على المكان وغيره التزاما وصيد
كذا وجه لا نظاره التناول واجيب عنه في المختلف بان المراد بالفعل انما هو الفعل
اللغوي هو المصدر ولا دلالة له على شيء من ذلك وقد غلط العضدي حيث جعل
الفعل هاهنا هو الاصطلاحي ثم دجوابنا التمثيل بالضرب وفيه ان الفعل في اللغة
بمعنى الحدث فيكون هو المراد منه هاهنا الوجه الثاني انه لا خلاف ان لفظ
الامر ورد في القران وفي عرف الاستعمال للمرة تارة وللتكرار اخرى من غير زيادة
وقد بينا ان ظاهر الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وهذا
الدليل من السيد يدل على انه قايل بالاشتراك الحقيقي فيكون حقيقة فيهما ومشتركة
بينهما وهذا الدليل من السيد يدل على انه قايل بالاشتراك اللفظي وقد رددنا هذا الدليل
في المختلف بما هو ان الاشتراك على خلاف الاصل مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز الثالث حسن الاستفهام وفيه كلام فان حسن الاستفهام لا يفيد الاشتراك

لجواز التواطي فانه يحسن فيه ايضا بل ربما تقول الحسنة عند سماع كل صيغة اذا احتمل فيها
التجوز او السهو او النسيان او غير ذلك الرابع انا نعلم حسن قول القائل لغيره افعل كذا
ابدا او افعله مرة واحدة بلا زيادة عليها فلو كان للتكرار لما حسن ان يقول لم افعل ابدا
لانه مفهوم من قوله افعل ولو كان للمرة لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة ولانه مفهوم
من قوله افعل ورددنا في حاشيتنا على التهذيب فلاحظ وتعقل واحتج الشيخ الطوسي
في العدة بوجوه الاول ان الامر في الشاهد على مرة واحدة اذا امره سيده يقتضي الفعل
مرة واحدة حتى انه لو كرره عليه العبد دفعة ثانية لعنفوه وسفهوه وفيه انا نعقل ذلك بشاهد
الحال او بالقرينة المقال واجاب الشيخ عنه تارة بان ما ذكرناه نعقله من لا يعرف القرينة
اصلا واخرى ثانيا بان القرينة تحتاج ان تكون معقولة وليس هناك قرينة تدل
على ذلك وفيه ان القرينة انه يعلم استكفاؤه بمرة واحدة فمرادها وعلمها لا يحتاج اليه
واجاب عنه بان هذا لا طريق له الى العقل لانه لا يكتفي بمرة واحدة ويحتاج
في زيادتها الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت
ذلك في الاوامر في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم الثاني لا
خلاف بين الفقهاء في ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها
اكثر من واحدة ولو كان للتكرار لجاز وفي الجواب بخلاف الاجماع وفيه اما اولا فلانه يعلم
ارادة التكرار انما علمت من دليل خارج لا من الصيغة واما ثانيا فلانه لا يثبت المرة
لجواز ان يكون للماهية وهي لا تتحقق في الخارج الا في احدى افرادها فالاكتفاء بالمرة
انما هي من حيث اشتمالها على الماهية وقد سبق في المختلف الثالث ان الامر [illegible] الشيخ
لم [illegible] انه يجري في ذلك مجرى الخبر عن احداثه فكما ان الخبر عن احداثه لا يقتضي اكثر
من مرة واحدة فكذلك الامر وفيه انه قياس في اللغة الرابع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ام للابد
فقال عليه السلام لا بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبين عليه السلام انه انما
يقتضي الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما يثبت بقوله تعالى ولو كان الامر يقتضي
التكرار لما احتاج الى ذلك وفيه اما اولا فلانه على تقديره قوله لا ينفي الماهية واما
ثانيا فلانه اذا كان للمرة فلم استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام

واجاب

واجاب عنه الشيخ بانه انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر
الامر كما نجد مثل ذلك في اوامر كثيرة مثل الصلاة والزكاة وغيرهما من افعال الشرع
وهو معتدى فيه استكمال الخامس هو الدليل السابع من ادلتنا واحتج القائلون
بالمرة بوجوه الاول اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل الدار مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان
للتكرار لما عد والجواب عنه اما اولا فلانه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل
بالمرة واما ثانيا فلان من فعل مرة واحدة صدق منه تحقق الامتثال قطعا لكنه يحتمل ان
يكون ذلك لكونه للمرة وللماهية فهو اعم من المرة والماهية والعام لا يدل على الخاص بوجه من
الدلالات واما ثالثا فلو سلم انما يدل على ثبوت الصيغة للمرة [illegible] ولا يدل على نفي
التكرار ونحن هؤلاء افادتها المرة [illegible] على نفي التكرار الثاني نص جمع اهل اللغة بان
باشتقاق امثلة [illegible] من الضرب كضرب ويضرب واضرب فالاول ان لا يفيد
ان التكرار اتفاقا [illegible] المخالف فكذا الامر والجواب عنه اما اولا فلانه قياس
في اللغة واما ثانيا فيمنع عدم افادة التكرار في المقاس عليه واما ثالثا فيحسن
الاستفهام من المخبر هل وقع مرة او اكثر واما رابعا فبعد تسليم هذا كله فانه انما
يدل على عدم افادة هذه الاشياء التكرار ولا يدل على نفي الماهية الوجه الثالث
انه قد اتفق اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل فلم يكن ثمة قرائن دالة على
ارادة شيء خاص بعينه وفعل مرة واحدة يصدق عليه انه امتثل ولولا انه للوحدة
لما صدق عليه ذلك والجواب عنه اما اولا فلان الاتفاق انما صدق عليه انه امتثل
لان الحقيقة وهي تتحقق بالمرة واما ثانيا فبقول الموسوي في الذريعة انا لا نسلم
لكن ان المامور بان يفعل بلا اعادة ولا تجديد ولا علم بقصد المتكلم يفعل المرة الا
تدل على ذلك فهو يجري مجرى الرابع انهم في مسائل الايقاعات والتعليقات حكموا
بعدم افادة الامر التكرار وجعلوا الصيغ الواردة في هذه المباحث على عدم التكرار
لا يدل الا على ارادة الوحدة التي هي المعنى عنده هم اذ لم يحتمل الماهية ويحتمل المرة
فيبقى [illegible] فيضاف اليه ما حققناه في صدر المبحث من انه للماهية بالادلة
القاهرة والبراهين المتينة واما ثانيا فلعل الحمل المذكور في خصوص الصيغ

الواردة في هذه المباحث لا دليل لما اقتضاه كلام الذريعة واما ثالثا فهو قياس
في اللغة الخامس ان من يأمر غيره بالضرب اى امره بان يجعل نفسه ضاربا وهذا يتحقق
بالمرة فلا يطالب بازاد عليها والجواب عنه اما اولا فلانه لا ينفي الماهية فلعل التحقق الذكور
انما كان بالماهية وهي لا تتحقق الا في ضمن الافراد واما ثانيا فللمنع في الذريعة وهو
ان الامر غيره بان يضرب انما امره بان يصير ضاربا غير انه يصير ضاربا بالدفعة والدفعات
فمن اين انه امره بما قل ما يستحق به هذا الاسم فهذا موضع الخلاف ولذلك يحسن ان
يستفهم عن مراده رضي الله عنه في المختلف بان حسن الاستفهام لا ينبغي ان يتمسك به
على مطالب من الاوضاع اللغوية لتحققه في المشترك اللفظي والمعنوي بل وفي الحقيقة
ايضا اذا احتمل السامع التجوز او النسيان او السهو ومن هنا قال القرافي في شرح
المنتخب وحسن الاستفهام كما يكون في موطن الاجمال لرفع الالتباس يكون في الكلام
لرفع المجاز كما اذا توفرت عناية السامع لتحقق مدلول اللفظ كقولنا مات فلان الرجل
العظيم فيكون للسامع الاستفهام عن هذا الكلام لتوفر عنايته في ضبطه فانه يجوز ان المتكلم
استعمل هذا اللفظ مجازا او بالاضمار او تعلق به ساهيا فيكون الاستفهام لرفع
هذه الاحتمالات السادس لو حلف ليصلين او ليصومن عد ممتثلا
بالمرة اذ هو بعد ان يحلف على الصوم والصلوة يصار مأمورا بهما مكلفا باتيانهما
والجواب عنه اما اولا فلانه انما صار ممتثلا بالمرة بعد الحلف لانه اتى بالحقيقة وهي
لا تتحقق الا في ضمن المرة كما ذكرنا والتخيير واما ثانيا فلانه يحتمل المرة
ويحتمل الماهية فهو عام المعنى خاص القالب فيحمل على الخاص باصالة البراءة السابع
ما علم من قصة ابراهيم عليه السلام من الذبح لولده اسماعيل عليهما السلام في
قوله تعالى حكاية عنهما يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر
الاية فانه يستحيل التكرار في ذلك الامر والجواب عنه اما اولا فلان التكرار انما
امتنع لما اقتضاه العقل من انه لا يتصور التكرار في الذبح فالتكرار انما امتنع لعدم
تحقق موضوعه وليس هذا محل النزاع في شيء واما ثانيا فلان انتفاء التكرار
لا يدل على تعين المرة بل يحتمل الماهية ويحقق الامتثال بايجادها وهي لا تتحقق

الا في ضمن افرادها فلا دليل للمرة ادلة غير هذه ذكرها الغزالي في المنخول ذكرناها بعد
مع ضعفها في المختلف ومن العجب من كثير من الناس كالعميدي والمحاجج والتهذيب
والمنية والمنتخب وشرح القرافي والمحصول والتحصيل والمبادي وغاية البادي
والجامع وشرحه حيث انهم لم ينقلوا حجة لاهل المرة بالمرة واشار اليهما في الذريعة
والنهاية والمعالم ومختصر المنتهى وشرح العضدي والمنخول واستقصيا اد لتهم
في البحر المحيط فلاحظ وتفطن واحتج القائلون بالتكرار بتمسكت الصحابة به
من تكرار الزكوة لما منعها بعضهم بقوله تعالى واتوا الزكوة وسوغوا مقاتلة من منعها
والجواب عنه اما اولا فبالمعارضة بالحجج الدالة على المرة واما ثانيا فلان التكرار انما
علم من دليل خارج كالسنة والاجماع بل العادة فانهم لما رأوا عادته صلى الله عليه وسلم في كل سنة بعث العمال
الى ذوي الاموال والاهلال لاخذ الزكوة وقبضها حصل عندهم قطع بان الامر
للتكرار واما ثالثا فيما ذكره القرافي في شرح المنتخب وهو وجه اخص في هذه
الصورة من الامر وهو ان الله تعالى رتب الزكوة على ملك النصاب سببا والاصل في الحكم
ان يتكرر بتكرر علته كما يتكرر لوجود اللفظ الدال على تكراره فمن هنا اتاه التكرار و
ضعفناه في المختلف الوجه الثاني ان الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلبية الا ان
الامر طلب فعل والنهي طلب ترك فما تكرر النهي والجواب عنه اما اولا فلانه قياس في اللغة
واما ثانيا فبان فالمنع من افادة النهي التكرار بل هو للقدر المشترك كما هو المشهور
واما ثالثا فيما في المنية من المنع من علية الوصف لعين الطلب لمطلق الحكم واما رابعا
فبان النهي يقتضي قبح الفعل وقبحه مستمر فيتكرر لذلك بخلاف الامر فانه يقتضي الحسن
المصلحة ولا استمرار فيها لما ذكر واعترضه في الذريعة بان نهي الحكيم يقتضي قبح الفعل
لا محالة غير انه قبحه ربما اختص بوقت دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات
المستقبلة ولا يمتنع ان يختص ببعضها دون بعض واما خامسا فبان الانتهاء عن
الشيء ابدا ممكن فهو مقدور للمكلف لان فيه بقاء على العدم واستمرار عليه بخلاف
الفعل ابدا فانه غير ممكن فيلزم منه تكليف ما لا يطاق وضعفناه في البحر بان من قال
بالتكرار قال انه التكرار الممكن عقلا وشرعا الثالث ان التكرار احوط لرفع العهدة

المطلق في اوامره تعالى لحصل الحمل على المرة والماهية فانه يخير مامورا كالظهر فوق الحمل
عليه مخالفة الاحتياط والجواب عنه اما اولا فبانه لا تكليف قبل البيان وبان
الاصل عدم الزايد واما ثانيا فبما ذكره القرافي في شرح المنتخب من انا لا نسلم
ان التكرار يقتضي الاحتياط بل قد يفضي الى الفساد كما لو قال السيد لعبده ادخل
الدار فلو اخذ يدخل دائما لا يستحق الادب وكذلك اشتق العادة قبل سقاها
دائما لقتلها الرابع لو لم يقتضي التكرار لما صح النسخ لانه ان ثبت الحكم الثاني
بالنص الاول تنصيصا على وجه لولاه لكان ثابتا في المرة لا بغير ذلك والجواب عنه
على ما في الحاصل والتحصيل والذريعة ان النسخ قرينة لافادة التكرار واردة فيعرض ل
الشيخ بعلم انه ... سلفنا في المختلف ثم الخامس لو لم يقتضي التكرار لكان النهي
الثاني نقضا للاول والجواب عنه اما على المرة فنمنع واما على الماهية كما نقله مثلا او ابيه الى
اسناد المرتضى في الذريعة قائلا والجواب من يقول ان الامر على الفور وانه يقتضي المرة
الواحدة يقول ان المعنى ان ثانيا نقضا في المعنى وليس بادا والصحيح انه ليس بنقضه
ولانا لا نسلم ان مطلق الامر لا يقتضي لفظة الامر ولا لانته الى الاخر كلامه السادس لو لم
يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه حينئذ يكون نقضا والتالي باطل فكذا المقدم و
الجواب عنه انه من قال بالفور يمنع الاستثناء ومن لم يقل يتخير المكلف الاتيان
به في اي وقت شاء كما اجاب الحاصل والتحصيل والنهاية المطهرية والجزنا المحيط
واجاب القرافي في شرح المنتخب عن هذه الحجة ايضا قائلا من جملة اقسام الاستثناء
ما لولاه لعلم دخوله فيه كقام القوم الا حمارا وهو الاستثناء المنقطع فالاستثناء
اعم من كون المستثنى مدلولا للفظ فلعل الامر لا يقتضي التكرار ويدخل فيه الاستثناء
من باب لولاه لجاز دخوله ولا يحصل المطلوب السابع لو لم يفد التكرار لما اشتبه
على سراقة حين قال للرسول العجمة احجتنا هذه لعامنا ام للابد والجواب عنه انه
لا يصلح حجة لمن قطع بالتكرار بل لاصحاب الاشتراك الثامن انه اذا قال السيد
ان جاءك زيد فاخفض جناحك لمرة فقل واسمع عليه اسبوعا ثم اعرض عنه لا
منه العقلاء على ذلك وعاداك الا لكونه للاستمرار والجواب عنه انه اصتف بقراين

الحال

الحال فان لسان حال السيد يفصح عن ارادة الاستمرار سيما الامر بملاينة الجانب وخفض
الجناح التاسع قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يعم كل مشترك ولو قالت لهم يعم جميع الازمنة
اذ نسبة لفظ العموم الى كل الازمنة كنسبته الى ذلك الاشخاص والجواب عنه
ان العموم في الاية انما هو في الاشخاص اذ صيغة الجمع المشركين للعموم والقتل تحرم لا دلالة
فيه على عموم اصله العاشر ما روي ان النبي ص فقال له النبي نعم ولولا ان عمر فهم التكرار من
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية لما سأله والجواب عنه انه ليس من محل النزاع
وهو في الامر المجرد عن انه شرط او صفة وهو هنا معلق على شرط وهو قوله تعالى
اذا قمتم فان اردت الاطلاع على باقي ادلتهم مع تهذيبها فلاحظ لها البحر المحيط و
المختلف والله اعلم بحقيقة الحال واحتج القائلون بالاشتراك اللفظي
بوجوه الاول حسن استفهام المامور من الامر ومن هنا حسن سؤال المه
سراقة للنبي احجنا هذه لعامنا ام للابد والجواب عنه اما اولا فلان حسن الاستفهام
كما يكون في المشترك اللفظي يكون في المشترك المعنوي واما ثانيا فلان اللفظ
اذا دار بين ان يكون حقيقة واحدة او مشتركا رجحت الحقيقة الواحدة اذ هي
الاصل والاشتراك على خلافه وما نحن فيه دائر بين ان يكون حقيقة واحدة وهي القدر
المشترك وبين ان يكون بينه حقيقة وهما المرة والتكرار فترجيح الاول لما ذكرنا الوجه
الثاني انه استعمل في المرة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب عنه
اما اولا فبان الاصل المذكور معارض باصالة عدم الاشتراك فوجب حمله حقيقة
في القدر المشترك وبه اجاب العلامة في النهاية وابن الاعرج في المنية وغيرهما
في المختلف بان في القدر المشترك مخالفة الاصل ايضا لاستعماله في الافراد وهو على
سبيل المجاز واما ثانيا فبان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على
الخاص باحد الدلالات قال العبري في شرح المنهاج ويمكن ان يتمسك في اثبات
مذهب الاشتراك بما تمسك به القائلون بالتوقف في صيغة الامر وذلك بان يقال
لو علم المرء وضعها وحدها للتكرار وحده او للماهية لكان العلم اما بالعقل ولا
مدخل له او النقل وهو ان كان احادا فهو لا يفيد الا الظن والمسألة قطعية وان كان

متواتر انتفى نفي الخلاف بيننا فهو متحقق والجواب هنا عنه اما اولا فنعكس الدليل
بان نقول لهم لو كان مشتركا لكان الاشتراك اما ثابتا بالعقل ولا مدخل له او بالنقل الى
آخر دليلكم واما ثانيا فبما واجيب ايضا لو نفى ان بانه لو ثبتت المرة او التكرار لكان لدليل
وهو اما العقل ولا مجال له في اللغة واما النقل والمتواتر منه لم يثبت لوجود الاختلاف
بيننا والآحاد لا تفيد الا الظن والمسئلة علمية والجواب بعضه اما اولا فلانا لا نسلم حصر الطريق فيما
ذكرت بل لاثبات اللغة طرق اخرى منها التبادر الاول ومنها الاستقراء ومنها المركب من
العقل والنقل واما ثانيا فلانا لا نسلم القطع في مدلولات الالفاظ بل يكفي فيها الظن
كما صرح بالشارح العضدي واما ثالثا فلان هذه المسئلة من المسائل الموصلة الى العمل
فيكفي فيها في كفاية الظن فيها فانما يشترط القطع في المسائل العلمية كاصول الدين فلا تعتقد
فنقول محاكمة بين الاصوليين السابق والسارقة والزانية والزاني لاخلاف بين
القائلين بانه للتكرار مجردا في كونه للتكرار ايضا في حالة تعليقه على شيء بل الحكم عليه
بالتكرار عند محاكمة بين الاصوليين في ان الامر المعلق على شرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او صفة كقوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني هل يتكرر
بتكرر ما علق عليه اولا ذهبت طائفة من المحصلين الى انه يتكرر بتكرر ما علق عليه مطلقا
وعليه يجري وذهبت اخرى الى عدم تكرره بتكرر ما علق عليه مطلقا وبه افتى الجامع
والعدة والمنابع والبادى والاصوليين من الحنفية ونقله في العدة عن اكثر الفقهاء
والمتكلمين وفي المنية وانها بعنا المرتضى وجماعة من الفقهاء وذهبت جماعة كثيرة
الى ان الشرط او الوصف ان كان علة مؤثرة اقتضى تكراره تكرر الامر والا
فلا وبه قال التهذيب والتحفة ومختصر المنتهى وشرح العضدي والزبدة واستقربه
العلامة في النهاية واستظهره في الوسيلة واليه صرنا في البحر المحيط وحكي عن الكلام
الامدي وانه نقل الاجماع عليه فيها وقيل انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده
من حيث الامر بالعمل بالقياس وبه قال جمع من علماء الاشاعرة منهم الحاصل والتحصيل
والمنهاج وبعض شراحه وحكي عن المحصول واعلم انه ان كان المراد بقولهم من حيث الامر بالعمل
بالقياس من حيث العلية والمعلولية انتهى مرجع هذا المذهب الى ما قبله والا فلا

والمنية

والمنية انه ويقرب من هذا اختيار المحقق اي التهذيب وذهب الشرطي في الوافية الى
ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية
مثل كلما جاء زيد فاكرمه او كان الشرط او الصفة علة موجبة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال المرتضى في الذريعة والصحيح ان الامر
المطلق في هذه القضية من المشروط وان الشرط لا يقتضي فيه زيادة على ما اقتضاه
اطلاقه فان كان اذا اطلق اقتضى المرة الواحدة فكذلك حكمه مع الشرط وان كان
مطلقه يقتضي التكرار فكذلك اذا كان مشروطا وان كان التوقف بين الامرين
واصحاب الاطلاق فكذلك مع المشروط وقيل بالتوقف وهو ظاهر المنية وغاية
البادي لنقلهما الخلاف فيهما بدون اشعار بشيء من الموافقة او المخالفة والذي
ذهبنا اليه في المختلف ان المعلق عليه ان لم يكن علة ولا شرطا فلا كلام في انه لا يقتضي
التكرار وان كان علة فكذلك ايضا اذ ليست علة حقيقية مؤثرة بحيث لا يجوز
تخلف معلولها عنها كما شاع ودام عليه البرهان من ان علل الشرع ليست عللا
حقيقية بل هي علل معرفات فيجوز تخلف معلولها عنها وان كان شرطا فلا يمنع
تكرر المعلق عليه بتكرره لكن يمنع تحقق التكرر بغيره قال الفاضل العامر في غاية
المأمول والذي اذهب اليه في هذا الكتاب ان كان الشرط والوصف صريحا
او لوحا بالعلية كان التعليق بها مفيدا للتكرار قطعا والا فالامر المعلق عليها
للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
ان هنا الخلاف بين القائلين بعدم افادته التكرار بدون القيد واما القائلون بانه
للتكرار مجردا عن القيد فلا خلاف بينهم في كونه للتكرار ايضا في حالة التعليق على
شيء بل الحكم عليه بالتكرار عندهم عند تكرر ما علق عليه بالطريق الاولى وثانيها
ان في الناس من جعل النزاع في الامر المعلق على مطلق الشرط والصفة وعليه المشهور
ومنهم من جعله في الشرط والصفة اذا لم يكونا علتين واما اذا كانا علتين فنقل
الاتفاق على وجوب تكرره بتكررهما كالحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه واليه
اذهب وذلك واضح لمن تدبر وتعقل وثالثها انها تنقسم العلة الى تامة وهي التي يلزم

من وجودها الوجود ومن عدمها العدم والى ناقصة وهي التي يلزم من عدمها العدم
ولا يلزم من وجودها الوجود والعلامة وفي التهذيب اطلق لفظ العلة وفي النهاية قيدها
بان العلة المؤثرة وفي مختصر المنتهى وشرح العضدي قيدها بالباعثة وربما تنقسم العلة
ايضا الى علة عقلية وهي المؤثرة في ايجاد الاشياء وبعضها الى شرعية وهي العلامة الدالة
على الحكم الشرعي ولهذا تراهم يقولون ان علل الشرع علامات ومعرفات والقوم اطلقوا
العلة في تحرير محل النزاع والظاهر ان المراد بها الباعث في الاجماع على امتناع تخلف المعلول
عن علة المؤثرة في ايجاده او علامة فلا يكون الاول صنف داخلا في محل النزاع وحاصلها
المشهور في محل النزاع في الامر المعلق وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والجامع
والذريعة والعدة والمعارج والتهذيب والنهاية والمبادي والمنية وحكى عن
المحصول وجعل جماعة من الاصوليين في المعلق سواء كان مرادا اشتغالا والبيضاوي ر
المنهاج والتحفة والوسيلة والنهاية وهو الحق عندنا وعد ذلك ظاهران تكون
معولا فان قلت ما الفرق بين الامر والاستدلالات وعموم وخصوص مطلق على
المشهور والعموم من جانب الاستدلال وقيل بينهما [illegible] من الطرفين وقيل بينهما
تباين كل يحتجا على هذا اي ربما يزعم من ان الانشاء ما كان معناه حاصلا وقت التكلم
والامر ما كان معناه حاصلا بعد التكلم فتدبر وسادسها ان الفقهاء سبق لهذا البحث
لم يذكروا سوى لفظ الشرط معطوفا على الصفة واما كون هذا الشرط حقيقيا او لا
مؤثرة اوليه فلم يتعرضوا له لكن اطلاق الشرط يقتضي شمول الاقسام ثم تفصيل
بعض من ذلك المحقق في المعارج قائلا المسألة الثانية الامر المعلق على شرط او صفة
لا يتكرر بتكررهما سواء كان شرطا حقيقيا كقوله ان كان الزاني محصنا فارجمه او
موقتا كقوله ان زنى فاجلده ومثال الصفة السارق والسارقة فاقطعوا انتهى و
سابعها ما حكي عن جمال الدين الجرجاني من انه قال لا نزاع معنوي في هذه المسألة
وذلك انا اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم كالزنا فانه يلزم عندنا
من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القياسيين وهذا القياس انما هو يتبع
اذا كان الشارع جعل علة الحكم لاختلاف العباد وهذا التكرار بالحقيقة من

القياس وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب
المنقول من الاصوليين ان الامر لا يفيد التكرار وذلك لانه عني به ان اللفظ
لا يفيد الا الفعل الغالبة فاذا انضم اليه القياس حصل افادة التكرار فلا منافاة بين
هذا المذهب وبين ما قالوا ولا يخفى عليك بطلان هذا الكلام فتنبه على الدعوى
الاولى ان العلة المؤثرة في المعلول موجبة له اجماعا فلابد من تكرره بتكررها والا
لزم تخلف المعلول عن علته وهو غير جائز اتفاقا ومن هنا تكرر جلد الزانية
والزاني لانهما زنا وتكرر وجوب الغسل بتكرر الغسل الجنابة لانه علة فيه وتكرار
التطهير في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لانه عني لانكم جنب ويمكن
العلامة في التهذيب والنهاية على هذه الدعوى وقد يشار في المختلف التصريح
في بعض المواضع ان علل الشرع معرفات لا حقيقيات حتى تكون مؤثرة والجواب
عنه بانها وان كانت معرفات لكن هذه المعرفات يلزم من وجودها العلم
بالحكم ومن عدمها العدم بنفي المنية وما صرح به التهذيب حق اوكان المراد بالعلم
العالمية التامة والجواب عنه ان العلة اذا اطلقت تنصرف الى التامة لانها
الفرد الاكمل اولانها حقيقة فيها وفي غيرها فتفكر ولنا على الدعوى الثانية
وجوه الاول انه يتبادر التعليق لمقيد المشترك فيستصحبا الثاني ان المرة
والتكرار قيدان زائدان والاصل عدم اعتبارهما الثالث انه يحسن للعبد
ان يستفهم من السيد اذا امره بشراء اللحم اذا دخل السوق هل اردت مرة او
اكثر ولو لم يكن للماهية لما حسن الاستفهام والجواب ان حسن الاستفهام قد
يكون مع الاشتراك ومع الحقيقة اذا احتمل التجوز فيها الرابع انه ورد في القرآن التكرار
مرة كاية الدلوك والفسق والمرة اخرى كاية الحج واطلق مرة واريد منه التكرار
كقول السيد لعبده اذا سمعت فاحمد الله تعالى واطلق اخرى واريد منه المرة
كقول السيد ان دخلت الدار فانت حر فان العتق لا يتكرر بتكرر الدار واذا كان
للتكرار مرة وللمرة اخرى كان للقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك او المجاز
وكلاهما خلاف الاصل وفيه اما اولا فلان المجاز على تقدير كون للقدر المشترك

بل المجاز فيه الكثر الاستعمال في المفردين واما ثانيا فالخصم ان يقول استعمل فيهما
ولا صلك لاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا الا انه لم يذهب هنا الى القول بالاشتراك
بعين الخامس ان المرة والتكرار خارجان عن ماهية التعليق احد بحصص متعدد واحتج
المرتضى في الذريعة بوجهين الاول ان كل شيء دللنا به على ان الامر المطلق لا يقتضي
التكرار من الوجوه الاربعة فلا معنى لاعادته والجواب عنه اما اولا فانما اجبنا به هناك
فلا معنى لاعادته واما ثانيا فبان ادلتك انما دلت على المطلق وما نحن فيه مقيد فهو
مادة اخرى ولا يلزم من دلالة ما ذكرت على المطلق ان يدل على المقيد الثاني ان
سان الصفة او الشرط اذا ورد عقيب الامر ان يخص ما يتناوله الامر بذلك الشرط
او بتلك الصفة من غير تاثير في تكثير له ولا تقليل ولا يجري تعقيب الصفة والشرط
مجرى تعقيب الاستثناء لان الاستثناء يخرج بعض ما تناولته الجملة المتقدمة
فيقلل منها وان خالف حكم الشرط في هذا الباب لحكم الاستثناء وجب ان يفهم
من شرط الامر ما كنا نفهمه من مطلقه في قلة او كثرة والجواب ان الشرط لا
تخصيص في الازمان والاوصاف تخصيص في الازمان والاشخاص ومعنى التخصيص
هو اقتصار الحكم على بعض واخراجه من بعض فهو كالاستثناء في الاثبات والنفي
منصوص واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بوجوه الاول اية القطع واية
السرقة وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس
فلذا ذهم الى الصلوة والجواب عنه اما اولا فبان المطلق لا ينافي في الجملة ومطلق
التقييد يوجد مع التكرار لا الحج ومع المرة كالامن سرا واللحم عند دخول السوق
وحينئذ فلا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وضعه لذلك كذا في النهاية واما
ثانيا فبالنقض باية الحج فانه علق على الاستطاعة ولا تكرار فيه وغيرها انه لو لم
فهم عدم التكرار من دليل منفصل واما ثالثا فبان التكرار انما علم من الايات
المذكورة بدليل منفصل من اجماع وغيره واما رابعا فبان ما ثبت علية
كالزنا والسرقة فليس محل النزاع واما غيره فلم يثبت فيه التكرار الا بدليل
خاص ولهذا كذا في مختصر المنتهى وشرح العضدي والنهاية وغيرها واعترض

في الوسيلة

في الوسيلة قائلا بان الاستطاعة علة لوجوب الحج ولكن ليست مرهجبة واما فاسئا
فيما قاله الفاضل المعاصر في غاية المامول من انه لا وجه للتكرار في اية السرقة اذ تقطع اليد
لا يتكرر لان الحكم عندنا ان السارق في اول مرتبة تقطع يده اليمنى وفي الثانية رجله
اليسرى وفي الثالثة يحبس وفي الرابعة يقتل نعم اذا سرق في الاول هل ينتقل الى
اليسرى من اليمين او الى الرجل اليسرى احتمالان واما فانما يستقيم في صل الكم
ومثل المحصن دون غيرهما اذ الحكم وحينئذ مطلق الى الرجم فلا يتحقق تكرارا اذا
الغالب عدم تخلف الرجم من الموت فاذا ارادة التكرار مقتضيه تقدير بن طاو
لحق زنا ليس من ان نستفيد الحكم من اصل الاية والتكرار حيث تحققه من خارج
وايضا بعد تمام البرهان يتعين الخروج من الظاهر وكذلك اية الوضوء اذ لا يجب
الوضوء لكل صلوة لجواز الجمع عندنا بين صلوتين في طهارة واحدة وهو ما فلطلق
من العقل ليس انه الثاني تشاركت الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي
مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك والجواب عنه اما اولا فبان اشتراك الامر
مع النهي في الطلب لا يقتضي اتحادهما من كل وجه لوجود الفرق بينهما اذ متعلق الامر
الوجود ومتعلق النهي العدم واما ثانيا فلان النهي يدل على التكرار الى الابد فلا زيادة
على الشرط الا ما دام الشرط بخلاف الامر فدوام النهي ليس للتكرار الشرط بل
لاقتضائه ذلك الثالث الامر بدوم بدوام الشرط فيكون تعليقه على الشرط
المكرر يقتضي دوامه بيان اولى انه لو قال اذا وجد هلال رمضان فصم فاخذ الصوم
يكون دايما بدوام الشرط وبيان الثاني بانه ان التعليق على الشرط المتكرر في
معناه فلان دايما والجواب عنه من وجوه منها ما قاله العلامة في النهاية من ان الكلام
به هنا واما الشرط ايضا فاخذ هنا مصدره النزاع الرابع ان ترتب الحكم
على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم اما الكون اوضحا وغيرها
والقاعدة بالعقلية ان الحكم يتكرر بتكرر علة ولذلك قال بالتكرار حالة التعلق
بعض ممن خالف فيه حالة عدم التعليق وكذا الكلام في الشرط فان الشرط
المعنوية اسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وان سميت

شرطا وجوابه انه لو كان ترتب الحكم على الوصف او الشرط يقتضي علية ذلك الوصف
او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر الحكم بتكررهما لوجب ان يتكرر الطلاق بتكرر الدخول
في قول القائل لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق ولا قائل بالتكرار فيه اتفاقا و
على هذا فلا يكون التعليق بالصفة او الشرط مقتضيا للعلية واجاب عنه في البحر
المحيط بان هذه الاسئلة المذكورة ليست من محل النزاع في شيء لما تقدم من البحث
من ان النزاع في الامر المعلق على شرط او صفة وهذا انشاء مع ان كلام الامدي في
الاحكام يقتضي ان الانشاء لا يتكرر اتفاقا هذا مع ان كلامه قد دل على انه هو الذي
جعل الدخول علة للطلاق وليس ذلك بمعتبر بل المعتبر انما هو تعليل الشارع لان
وقوع الطلاق حكم شرعي واحكام الناس لا عبرة بتعليلهم في احكام الله تعالى
فالشارع اذا رتب حكما على شرط فقد جعله علة لذلك الحكم وكلما جعل الشارع علة
لشيء فهو معتبر في الشرع علة لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فلم يلزم التكرار
فيه واذا كان كذلك فلم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول لان الشارع لم يجعل الدخول علة
للطلاق بل المكلف جعله علة لذلك وتعليل العبد في الشرع لا عبرة به كما ذكرنا ولاجل
هذا القول او لتغير هذه المذكورة ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف فلاحظه
وتعقل واصح التفصيل على الاقتضاء في صورة ورود الامر بالقياس بان ترتب الحكم
على الوصف يشعر بعليته له والا لما امتنع ان يقال ان كان الرجل جاهلا فاكرمه وان
كان عالما فاهنه اذ الجهل لا ينافي حسن الاكرام بشجاعة او غيرها والعلم لا ينافي
حسن الاهانة لفسق او حمق او غيرهما والحكم يتكرر بتكرر العلة باتفاق القايسين
وحاصل هذا الدليل تمسك الحاصل والمنهاج وشرح الشيرازي وحكي عن المحصول
وفيه اما اولا فلانه منقوض بقولنا ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق
بالدخول واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الترتيب يقتضي التعليل والقبح فيما في لنا
اقتله ان كان عالما ليس لاجل ان التعليل يفيد ذلك بل للقيام الكنا في اهل العلم
واما ثالثا سلمنا استلزام التعليل في هذه الصورة فلم اذا يكون كذلك مطلقا
واما رابعا سلمنا استلزام التعليل مطلقا لكن لا نسلم انه يتكرر الحكم بتكرر العلة

واما خامسا فلما في الحقيقة من انه لا احتمال لكون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للمعقولات
المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم المشروط وجودا واجيب عن
هذه الوجوه الحاصل قايلا وجواب الاول انه فهم تعليل الطلاق بالدخول عرفا انه لم يصر
علة شرعا فانه لو قال طلقتك لدخول الدار صريحا لم يصر علة شرعا وعن الثاني انه لولا فهم
التعليل والا لما امتنع ذلك لكنا نعلم ان امتناعه بسبب ظهوره راجح على اقتضائه العلية اكرامه وعن
الثالث انه لما فهم من الترتيب التعليل فحيث ثبت الترتيب ثبت التعليل وعن
الرابع ان الحكم واجب التكرار بتكرر العلة بالاجماع نحو سلمنا الجواب الصحيح في البحر
المحيط فتدبره ناصحح العلامة في نهايته على عدم اقتضائه التكرار اذا لم يكن علة بوجوه
الاول اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر اللحم بتكرر الدخول لم
يتمسك الحاصل والتحصيل والتهذيب والمبادي والتحقيق والوسيط والوافية وابن الحاجب
في المختصر وشرحه عن كل على مطالبه وحكي عن المحصول وحاصله تمسك الشيخ في العدة على
عدم التكرار وارادة المرة والجواب عنه اما اولا فان عدم التكرار انما فهم من القرينة العادية
واما ثانيا فبالنقض بقول السيد لعبده اذا اشتبت فاحمد الله واذا اصبحت فافطر على
ماء فانه لا يتفهم منه سوى التكرار واما ثالثا فلانه انما اقتضى نفي التكرار لكنه لا يدل على
المرة كما يقوله الشيخ ولا على الماهية كما يدعيه الباقون انتهى منه ان يقول لو دل
هذا الدليل على عدم ارادة الحكم التكرار فقط وجعلت الماهية من الادلة السابقة
في اصل المسألة لان الامر لم هنا ظهور التكرار لان لو ورد هنا بعقيب التعلق واما رابعا
فلو تقدير تسليم المرة كما يقوله الشيخ لا يدل على انه لهما لجاز ان يكون للماهية وفي
المرة بالتبع بها واما خامسا فما قاله القرافي في شرح المنتخب من ان هذا استدلال جزئي
والدعاوي الكلية لا تثبت بالمثال الجزئي الوجه الثاني لو قال ان رد الله علي غائبي
فلله علي كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط والجواب عنه اما اولا فلانه لا ينفي الماهية بالجملة
ان يكون لهما ويكون المرة تابعة لها كما مر في باب المقدمة واما ثانيا فما قال القرافي في
شرح المنتخب من ان هذا ليس من محل بل انشاء ومحل النزاع انما هو في الامر وفيه ما ذكرنا
في التنبيهات من ان جماعة من الاصوليين جعلوا محل النزاع في المعلق اعم من كونه امرا

او امتثالا ثم قال في النهاية ايضا ولهذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار تمسك الشيخ
في العدة على عدم اقتضاء التكرار انتفاء المرة فاضاف اليه لا خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز
طلاقها كلما دخلت الدار وانما يقتضي جواز ايقاع الطلاق عند دخولها اولا فلو لم [illegible] على
ينبغي ان تكون كذلك لان حقيقة الامر لا تنتفي والجواب عنه اما اولا فالجواب الاول المخرج عن المثال
بتلو واما ثانيا فلان ذلك علم من دليل منفصل من اجماع وسنة والنزاع فيما يقتضيه الحرف
اللغوي ولو لم يرد فيه من الشرع بيان [illegible] الثالث
الحكم المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر والجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرير به
تمسك المحصول والتحصيل والجواب عنه انه قياس في اللغة التكرير الرابع اللفظ دل
على تعليق الامر على شيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة
واحدة ولا دلالة للعام على احد جزئياته وبه تمسك الحاصل والتحصيل والتهذيب و
المحصول وغيرهم والمعترض حميد الدين في المنية قائلا بان انتفاء دلالة العام على شيء
من جزئياته انما تكون حين تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدهما ارجح فلا ومعنى
التكرار ارجح اذ موضوع له اللفظ فينصرف العام اليه الخامس لو افاد التكرار لكان اما
ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسألة الاولى من ان الامر لا يقتضي
التكرار او من الشرط وهو باطل ايضا لانه ليس في لفظه ان واذا اشعار بتكرار و
بحاصله تمسك المحقق في المعارج وزاد واذا كان اللفظ لا يقتضي التكرار والشرط لا
يقتضيه فمجموعهما كذلك والجواب عنه اما اولا فلانه ان كان الشرط علة فلا بد ان يتكرر
الامر بتكرره لما اقتضته القاعدة العقلية من انه يجب وجود المعلول عند وجود
علة تامة فلا معنى لنفي الاقتضاء مطلقا واما ثانيا فلان عدم اقتضائهما منفردين
لا يستلزم عدم اقتضائهما مجتمعين اذ الهيئة التركيبية لها دخل في ذلك فان
العسكر يغلب وهو مجتمع من افراد لو انفرد كل واحد منهم لم يكن غالبا واما ثالثا
فلان الدليل عام والمدعى خاص وذلك لانه يدل على نفي التكرار مطلقا ولو كان
للماهية والمرة وفيه ان محط نظر العلامة ابطال التكرار لكنه يحتاج الى الادلة
تثبت الماهية منها واحتج الشيخ في العدة مضافا الى ما شاركه به العلامة

من الادلة

من الادلة انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعليقه بشرط او صفة
انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما فلو اقتضى
ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر وقد ابطلنا خلاف ذلك والجواب عنه اما اولا فلانه
ابطلنا ما دللت به على المرة واقمنا البرهان على انه للماهية [illegible] فليجيب به هذا الكلام
نفعا واما ثانيا فبعدت صحة ما [illegible] به لا [illegible] على نفي المعلق وما المانع من ان يكون
هو في حالة التعليق غيره في حالة عدمه بل قد كان ذلك الدليل القاطع والبرهان المبين
ومن هنا جعلوه اخرى والا لكان [illegible] في اصل المسألة السابقة فتدبر وبها صرح
الاصوليون من الحنفية على عدم تكراره في العلة بان الشرط اقوى فلو تكرر الفعل
بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى لانه اقوى منها لانه يلزم من عدمه
عدم المشروط بخلاف العلة فانه لا يلزم من عدمها ذلك لجواز ان يخلفها علة اخرى ولا يلزم م
من عدمها عدم المعلول والجواب عنه اما اولا فلان الجواب الجاري في العلة جار في
الشرط فيصح به المرتضى ورد على من قال بانه المشروط ينعدم عند عدم شرطه واما
ثانيا فبان هذا اشتباه وقع منهم في العلة الناقصة التي يلزم من عدمها العدم ولا
يلزم من وجودها الوجود وليس المراد من العلة هنا هذه بل المراد منها العلة
التامة وهي التي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ولا ريب ان هذه اقوى
من الشرط واطلاق لفظ العلة عليها هو الشائع وخصصناه في تضاد الاذهان
واما ثالثا فبما افاده العلامة في النهاية من المنع من كون الشرط اقوى فانه لا يلزم
من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة انتهى والسر في ذلك ما صرح به المرتضى
في الذريعة من ان العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له فلا بد من تكراره بتكررها
والشرط ليس بموجب ولا مؤثر وان يقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط
بتكرره اللهم الا ان يصير الشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث كان علة لا من حيث
كان شرطا ومرتضى فلاحظ وتعقل انتهى وحاصل هذا الكلام صحح الحاجبان في مختصر
المنتهى مخاصمة بين الاصوليين في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي او لا يقتضي
شيئا منهما الحق عندنا ان الامر لا يدل على الفور بخصوصه ولا على التراخي بخصوصه بل هو

حقيقة في الفور والمشترك بينهما وهو الطلب وفاقا للحاصل والتحصيل والتهذيب والمنهاج
والمنتخب والجامع والمبادي والمختصر والنهاية وغاية العلامة ونهاية المطلب واستظهره
في المعارج والوسيلة وصححه الحاجبيان في المختصر وشرحه وقواه في المعالم الحسينية ونقله الفاضل
المعاصر في غاية المأمول واثنان من شروح المنهاج ونقله كما حكي ثانيا في البحر المحيط والمختلف
ونقله في المنية عن العلامة وفخر الدين ومتابعيه قالوا انه قد تفرع عليه المتأخرون وذهب
كثير من الناس الى انه يقتضي الفور وايقاع الفعل عقيب الطلب وعليه اصحابنا الشيخ الطوسي
رحمه الله ونقله فيها عن كثير من المتكلمين والفقهاء وفي الحاصل والتحصيل عن الحنفية وفي
حاشية الملا ذوالفقار عن صاحب المفتاح ثم اختلف اهل الفور على طرق احدها
ان بعضهم قالوا انه للفور مطلقا وبعضهم قال انه للفور فيما لم يثبت له التوسعة واما ما ثبت
له التوسعة فالمكلف مخير بين الفعل والعزم عليه وبه قال السيد المرتضى والشيخ الطوسي
وابن زهرة وابن البراج والقاضي ابو بكر الباقلاني وثانيها انهم اتفقوا على عصيان المكلف
لو لم يفعله في اول اوقات الامكان لكنهم اختلفوا في بقاء وجوبه عليه في الوقت الثاني و
الثالث اولا وهو مستوعب للاستقصاء [illegible] التهذيب [illegible] المسألة وثالثها انه لو لم يجب فعله
هل يكون قضيا [illegible] ذهب الى كل بعض وقيل بالوقف وقيل انه يقتضي التراخي
نقل به قال ونقله في العدة عن كثير من المتكلمين والفقهاء وفي تمهيد الغزنوي انه المشهور
بين اصحابه ثم اختلف المتراخيون فمنهم من اجاز الفور معه وحكم على الفاعل فورا بانه ممتثل
وهو المشهور عندهم ومنهم من منعه وصرح بعدم امتثال الفاعل للفعل المأمور به فورا
وفي العلل [illegible] انكر القول بالتراخي وهو مذهب [illegible] في زمن المحصلين [illegible]
في المسألة الجديدة وقيل انه مشترك بين الفور والتراخي اشتراكا لفظيا ونقله في الحاصل
والمنية عن الواقفية وفي المعارج والمعالم الحسينية عن السيد المرتضى ثم اختلفوا في ان
المبادر بالفعل هل يعد ممتثلا ام لا نقل الجامع الخلاف وحكم بامتثال المبادر وفي المحصلين
من اصر على الوقف وصحح المرتضى في الذريعة قائلا وقال الآخرون الواجب على من سمع مطلق
الامر [illegible] ولا دلالة ان يعلم انه مكلف بايقاعه ويتوقف في تعيين الوقت
او التخيير فيه على دلالة [illegible] وهو صحيح وكلامه هذا [illegible] في هذا

البحث من الذريعة من ان الحق والذي نذهب اليه ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة
بين الندب والايجاب ونحن مذهب ان العرف الشرعي المتفق المستمر [illegible] اوجب
ان نحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله سبحانه وتعالى او عن رسوله على
الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وكلامه في الاول يدل على التوقف لغة
وشرعا وبعدا يدل على الاشتراك لغة وعلى الفور شرعا وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها
منها ان نعلم ان مراد القائلين بالفور الفورية العرفية دون الحكمية وهو يختلف باختلاف
المتعلق البدار الحاج لا ينافي التأخير الى شهر مع بقاء الوقت وعنه القول بالتراخي على هذا
فيكون مراده منع الفورية الحكمية لكنه [illegible] من كلامهم وثانيها في بيان محل النزاع
هل في الدلالة اللفظية الداخلية الكلام منها ومن العقلية ان الاعم منها ومن الخارجية
[illegible] البعض التعميم وربما ظهر من بعضهم ان محل البحث في نفس الدلالة اللفظية
كما في مصنف الفاضل المعاصر وثالثها اذا تأملت ما نقلناه في الاختلاف في القول
بالوقف وجدت القوم فيه على آراء شتى فمنهم من يجعله بين الفور والتراخي في اصل الوضع
ومنهم من يقول هو موضوع لكل واحد منهما لكنه لا نعلم المراد ومنهم من يجعله كذلك لغة
كما في كتابي الحاجبين ومنهم من يعمم ذلك ومنهم من يجعله بين الفور والقدر المشترك
ووجوب التراخي عنده غير محتمل كما هو عن الامام في البرهان ومنهم من يجعله بينهما التأثيم
وعدمه فيما لو التأخير بعد الاعتراف بانه ممتثل لاصل المطلق المطلوب لو بادر ومنهم
من توقف في المبادر ايضا هل يعد ممتثلا او لا لاحتمال وجوب التأخير وفي شرح العضدي
اما الواقفية فذهب غلاتهم الى انه لو بادر وجب القطع بانه لم يقطع بكونه ممتثلا
لجواز ان يكون غرض الآمر التأخير وهذا سرف خارج عن حكم الوقف فذهب المقتصد
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا والآخر يقطع بخروجه عن العهدة وهذا
هو المختار وخامسها ان النزاع ليس بين اهل التكرار بل بين من يقول ان المرة الواحدة
مسقطة شغل الذمة وفي مختصر الحاجبين وشرح العضدي القائلون بالتكرار قائلون
بالفور واما القائلون بان البراءة تحصل بالمرة فقال بعضهم بكذا وبعضهم بكذا اوفقا
قالوا في [illegible] اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي على اقوال اولها انها

على انهما لا تدل على شيء منها وهو الحق الا ان الاقوى وجوب التعجيل في الامر المجرد من القرائن
انتهى وسادسها **لنا** وجوه الوجه الاول التبادر وهو اقوى امارة الحقيقة ولا تبادر
من قولك افعل الا طلب الفعل وايجاد الماهية من جانب العدم الى جانب الوجود من غير
تعيين شيء من الاوقات والازمان وبه استدل في الوافية وضعفناه في المختلف بانه ضرورة
بان من اقسام الحقيقة دلالة التضمنية والالتزامية ولا ريب ان الزمان هنا جزء
مدلول الفعل لانه مركب منه ومن الحدث فهو يدل عليه باحدى الدلالات والجواب
ان الدلالة التضمنية والالتزامية عقلية كما صرح به القزويني في التلخيص والمعتبر
هنا هو الدلالة الوضعية وعد المنطقيين لهما من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية
على ضرب من التجوز لان الوصل فيهما مستقلا في الجملة وفيه اشكال الوجه الثاني انه ورد
للفور مرة وللتراخي اخرى فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز
المخالفين للاصل وفيه ان المجاز لازم على تقدير استعماله فيهما الثالث الماهية متحققة
المطلوبية اما في نفسها او في ضمن افرادها والفور والتراخي امران زائدان والاصل
عدم التكليف بهما وفيه ان الزمان جزء مدلوله فلا يكون زائدا ولا خارجا والجواب ان الجزء
هو الزمان المطلق لا خصوص الفور ولا خصوص التراخي وفيه كلام الرابع حكم اهل اللغة بعدم
التسوية بين يفعل وافعل من كل وجه الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات
فكذا الامر الا انه قد تبين قبل اشعار ذلك وتمسك به الحاصل والتحصيل والتهذيب والعلامة
في النهاية وضعفناه في المختلف بوجوه منها انه قياس في اللغة وهو باطل الخامس انه يحسن
تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار وهذا من جملة ما استدل به العلامة في النهاية
وفيه اما اولا فلان حسن التقييد يكون في الاشتراك اللفظي لدليل مجمل واما
ثانيا فلاحتمال ارادة التاكيد ودفع التجوز عند تقييده بالفور وارادة ذلك عند تقييده
بالتراخي السادس ان قول القائل امر طلب للفعل في المستقبل يجري مجرى يفعل
في كونه اخبارا عن الفعل في المستقبل فكما يجوز وقوعه بعد مدة فكذلك الامر وبه تمسك
في المعارج وفيه اما اولا فلانه قياس في اللغة واما ثانيا فبعد تسليم كونه حجة الجامع
بينهما السابع ان الفور والتراخي خارجان عن الماهية فلا يدل عليهما وفيه ما في الثالث

والثامن

والثامن ان الوفاء بالنذور المطلقة مامور به بقوله عليه السلام اوف بنذرك وقوله
تعالى وليوفوا نذورهم وقضاء رمضان مامور به لقوله تعالى فعدة من ايام اخر ولا يلزم
به الاثم وقضاء الصلوة مامور به وكذلك الكفارات وغيرها من الواجبات الموسعة
فلو اقتضى الامر الفور لثبت الفورية في هذه الصور والاجماع بخلافه وتمسك به
الطبرسي في التمهيد وفيه اما اولا فلان القائل بانه للماهية لا يمنع من استعماله في ضمن الفور
والتراخي واما ثانيا فلانه دلنا على عدم الفورية ما ذكرت من الادلة المنفصلة وهي
التي كانت مدركا للاجماع التاسع ان الله تعالى فرض الحج في السنة السادسة من
الهجرة واخر النبي الحج الى السنة العاشرة ولو اقتضى الفور لكانت المبادرة في زمان
الامكان واجبة وقد كان النبي متمكنا وكذلك اعتمر في السابعة عمرة القضية ولم يحج
مكة في السنة الثامنة وكان قادرا على الحج ولم يحج وامر ابا بكر في السنة التاسعة وحج
هو عليه السلام وذلك يدل على انه لو كان للفور لاستمر مع الامكان ودل على عدم وجوب
الفور وعلى ان الامر المطلق لا يقتضي الفور وبه تمسك به الطبرسي ايضا في التمهيد وفيه
اما اولا فلانه مجمل لا يدل على الماهية بخصوصها لاحتمال ان يكون التاخير لذلك ولكونه
للتاخير بغاية ما هنالك انه دل على نفي الفور واما ثانيا فلاحتمال ان يكون هذا التاخير
علم من دليل منفصل او من مقام اخر فتعقل **واحتج** الحاجبيان في المختصر وشرح العضدي
في المعالم بوجهين الاول ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان
عنه وفيه اما اولا فلان هذا عين النزاع لادعاء الخصم انها الحقيقة المقيدة بالفور
او التراخي فيكون النزاع في ان هذه الصيغة هل هي للحقيقة مطلقة او مقيدة بقيد
الفور او التراخي واما ثانيا فلان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز
ان يكون احدهما او كلاهما لازمين لماهية الطلب وفيه انها حينئذ دلالة عقلية وليس
البحث وضعفناه في المختلف الوجه الثاني ان الفور والتراخي من صفات الفعل
فلا دلالة عليهما وارد عليه امور ذكرناها في المختلف منها ان الفور والتراخي وان
كانا وصفين للمعنى المصدري لكن يجوز ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للصفة
والموصوف واجيب عنه بوجهين ذكرناهما في المختلف فلاحظ وتدبر **واحتج** الطوسي

فيه تسليم الفور بامور ثلثة ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف منها ان الامر بالشاهد
يعقل منه الفور لانه لو ان من امر غلامه بفعل فلم يفعل استحق الذم والجواب عنه ان القرينة
اقتضت ذلك ولعل مراد الشيخ بالقرينة من لا يعرف القرينة اصلا ومنها قوله لنا ان الامر يقتضي
الايجاب فلو لم يقتض الفعل في الثاني لم ينفصل عما ليس بواجب في هذه الحال لان ما ليس
بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه واجاب عنه في الذريعة بانه ليس القول بجواز التاخير
ملحقا الواجب بغيره لانه وان جاز تاخيره فلا بد من العزم على ادائه مستقبلا ووجوب العزم
مميز له عن غيره وفيه ان اثبات هذا العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون المكلف
مخيرا بينه وبين الواجب واحتج المرتضى بوجوه الاول ان اللفظ خال عن توقيت وليس
يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز ان يفهم منه الاماكن والاعداد وفيه انه
لا ينفي القدر المشترك الثاني انه لا خلاف في ان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة
ويراد الفور تارة والتراخي اخرى وظاهر الاستعمال الحقيقة وضعفناه في حاشية الالهي
على المعالم بوجهين احدهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والوجه الثاني مع
ضعف خلاصته ذكرناه في المختلف على ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل
والفور والتراخي يفهمان بالقرينة الثالث انه يحسن ان يستفهم المامور مع فقد
العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير وفيه ان حسن الاستفهام غير
مقصور على الاشتراك بل يكون مع القدر المشترك ومع احتمال التجوز او السهو او
النسيان من المتكلم عند اطلاقه اللفظ الحقيقة في معنى واذا صار حسن الاستفهام
عاما فكيف يستدل به على الخاص والعام لا يدل على الخاص من بعض الدلالات الرابع
انه يحسن ان يتبع قول القائل قم الساعة او في الثاني او بان يقول له متى شئت ولو كان
موضوعا للفور فقط او تراخ فقط لما حسن ذلك ولكان ذكره عبثا وفيه ان هذا لا
يبطل القول التعيين حمل كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور شرعا
بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا ولم ينكر احد ذلك واذا احتج احد بشيء
على احد لم ينكر عليه ذلك بل يسلمه منه واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا
الحكم الذي ذكرناه وقد مر مرارا ان اجماعهم حجة والجواب عنه اما اولا فلان اجماع

الصحابة

الصحابة اجماع سكوتي وهو ليس بحجة واما الاجماع من الامامية ففي مسلم كيف والخلاف
فيه بينهم مشهور واحتج القائلون بالفور غير الطوسي بستة عشر وجها ذكرناها
مع الجواب عنها في المختلف احدها ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد
السقي من غير عذر عد عاصيا ولولا افادته الفور لما عد في العصاة والجواب عنه اما اولا
فبان الفور انما فهم بقرينة الحال لا من صريح المقال اذ العادة حاكمة بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا واما ثانيا فبالمعارضة بما اذا امر السيد عبده ولم
يعلم العبد حاجة السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم الفور والتعجيل الثاني انه تعالى
ذم ابليس لعنه الله تعالى على ترك السجود لادم بقوله سبحانه وتعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول
انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب عنه اما اولا فلان الذم انما توجه
على ابليس لانطوائه وثباته على التكبر ونطق لسانه بالامتناع وعلل بخير من ادم حيث
يقول انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين لا انه لم يفعل الفعل فورا واما
ثانيا فلان التوبيخ هنا باعتبار اصراره على ترك الفعل بالكلية لا باعتبار التاخير
لقوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر واما ثالثا فلعل الامر كان للفور في تلك اللغة
دون لغتنا وفيه ان الاصل عدم النقل واما رابعا فبان البحث في صيغة الامر لا في لفظ
الامر واجيب بان المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واما
فيما ذكره التهذيب ومنه بالمبيب والنهاية وغيرهم من ان الفور مستفاد من قوله
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف
بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور من غير مهلة فيكون الفور معلوما من هذه
القرينة واما ما سماه ساعة على هذه فيما ذكرناه في البحر المحيط من قرينة الفور هي ان قوله
فقعوا عامل في اذا لانها ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فيكون التقدير
فقعوا له ساجدين في وقت تسويتي اياه بعدما [illegible] واما [illegible]
فالعجب ان يكون ذلك والى غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها في المختلف الوجه الثالث
قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات وقوله تعالى وسارعوا الى

مغفرة من ربكم وجنة ومسارعة العبد الى المغفرة غير متصورة لانها من فعل الله تعالى فالمراد
سببها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وانما سببها خاص كالتوبة ثم نجيب بلا
مع لا ولا نستفيد من الاولى ايضا ان الصيغتان دلتا على وجوب الفور في تلك الافراد فهو
غير محل النزاع اذ النزاع في نفس الصيغة مجردة عن دليل منفصل وان كان الفور في سايرها
او استفيد فلا نسلم انه من الصيغة بل من المادة وليس هذا من محل النزاع ايضا الا
ثم انه لو قال الرجل افعلوا اسباب المغفرة فانه لا يفهم منه الفور اصلا واما ثانيا فيما ذكره
المصري في نهاية السؤل من الاية انما دلت على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل
في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وعلى هذا انيكون الدليل مقلوبا عليهم واعترض عليه بان
المسارعة والاستباق هما الاتيان بالفعل مع عين الزمان ولا منافات بينهما وبين الضيق
واجيب عنه بانه لا يقال لغة [illegible] انه سارع واستبق والتالي
لا يكون الا عند امكانه وهو في المضيق غير ممكن وفيه انه وان لم يتصور المسارعة ولا الاستباق
بالنسبة الى زمان الوجوب لكنهما متصوران بالنسبة الى زمان الايقاع واما ثالثا فيما ذكره
في التهذيب والنهاية والمنية من انه يجوز من حيث انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس في الاية
ان المقتضى للمغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وتنظر فيه في النهاية قائلا فان
المقتضى للمغفرة هو الفعل والمسارعة اليه هو الفور واما رابعا فيما في الحاصل والتحصيل
من ان الموجب للانتزاع ليس بفعل الامر بل امر منفصل وفي التهذيب ولو دلت
الاية على الفور لا نستفيد الفور من خارج واما خامسا فيما قاله بعض المحققين
من ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا والكلام لما هو
في دلالة الصيغة عليه لغة واجاب عنه صاحب المنتقد بانه اذا ثبت لغة والاصل عدم
النقل والا وبالجملة ذكرنا في المختلف ثلثة عشر وجها جوابا عن هذه الحجة فلاحظ
وتعقل الوجه الرابع ان قول القائل زيد قائم وعمرو عالم وكل مشتق كالقائل هي
طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وفيه
اما اولا فلان في قولهم قام زيد وسيقوم وهلم جرا قام ما تقصد غير الماضي او الاستقبال
لم يجري فيه ذلك والجواب ان هذا حكم خارج عن محل النزاع لمقارنة القراين لا الصيغة

والسين

والسين ونحوهما واما ثانيا فبان دلالة اسم الفاعل على الزمان ممنوعة واما ثالثا فلان
نحو قايم ضرب [illegible] انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على الاخر لان مدار
صحة القياس على الاشتراك في العلة وهو هنا منتفية واجاب الحاجبان والحسن في المعالم
عن اصل الحجة بوجهين احدهما انه قياس في اللغة لانك اثبت الامر في افادة الفور
على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه لخصوصه ظاهر واعترض عليه بان الحاق الفرد
الاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه اعم واغلب وثانيهما الفرق
بين الصورتين فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال
اما مطلق واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى
الحمل على احدهما الا بالدليل الوجه الخامس ان الامر بالشيء نهي عن اضداده والنهي
يقتضي الانتهاء في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال
فيكون الامر للفور ودفعه المحقق بانه قياس في اللغة والنهي للاستغراق ولا يتصور
ذلك الا بالبدء اراد الجملة من الامر فانه ليس للاستغراق واجاب في النهاية بمنع كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده وللقرافي شارح المنتخب منازعة في هذا الدليل ذكرناها في
المختلف الوجه السادس ان الامر والنهي صنفان قد اشتركا في حقيقة الطلب وكما
اقتضى النهي الفور فكذا الامر والجواب عنه اما اولا فلانه قياس في اللغة واما ثانيا فلان
النهي يقتضي التكرار فاستفاد الفور بخلاف الامر فانه لا يقتضيه كذا في الحاصل والمنهاج
والمنتخب والنهاية وللعرضيم القرافي وجه ذكرناه في المختلف فلاحظ وتعقل السابع
انه عليه السلام دعى ابا سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال له عم
ما منعك ان تجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول
ولو لم يكن للفور لاعتذر ابو سعيد بانك لم توجب علي البدار والجواب ان الفور
هنا ظاهر لان الاستغاثة في مقابلة الدعوى كرد التحية ماخوذ في معناها الفور
الثامن قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فنبه عليه السلام بذلك على ان وقت المامور به هو عقيب الامر والجواب
عنه من وجهين احدهما ان قوله عم فذلك وقتها تنبيه والعلام بان وقت الذكر هو

الوقت الذي وضعه الشارع والفور مستفاد من هذا التوصيف لا من صيغة لم
الامر وثانيهما المرتضى في الذريعة وهو ان الخبر مختص بحكم الصلوة فكيف تقدير الى
الامر وقد بينا ان القياس في مثل ذلك لا يدخل وفيه اشكال الناسخ كالامر بالزكوة
مطلق فيجب عندكم على الفور واجاب عنه الفخرسي في التهذيب بان الامر بالزكوة موقت
بالحول عندنا فصار بمنزلة الصلوة ولانه امر بالفعل الحاجة تاخيره وهو صاحب الفقراء
فثبت الفور لها وفيه انه نسيه بعده بالسقي واسراج الدابة الثاني ان الاحتياط يقتضي
وجوب الفور فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين بخلاف ما لو اخر والجواب عنه
من وجوه منها ان الاحتياط انما يكون فيما لو لم يكن نص على جواز التاخير وهاهنا
ثابت ومنها الذريعة ومنها ما ذكر في النهاية الحادي عشر ان التاخير ان كان الى غاية معينة
غير مبينة او غير معينة لزم التكليف بما لا يطاق وان جاز ذلك بما فرغ التعيين عن كونه
واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب عنه اما اولا فلان
جواز التاخير مكون معينا فهو بظن الفوات فاذا حصلت امارة فواته بالتاخير
بيقين وجب فلو اخر عصى وفيه كلام لانه قد لا يحصل للمكلف امارة الفوات ويفوت
كما اذا مات فجاة والجواب انه اذا كان كذلك يظهر حينئذ شمول الامر الى المكلف
فيصدر الى التخصيص واما ثانيا فالنقض بالموسع ... والجواب عن التاخير ذا اختلاف
في امكانه كذا في مختصر المنتهى وشرح العضدي والمعتمد ... انه لو كان التاخير
معينا فيجب تعيين وقته الذي يوخر اليه ويفعله فيه اما ان الان جايز او لا فلانه تمثل
من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال كما قال المرتضى وفيه اشكال
من وجهين ذكرناهما في المختلف واما ايا ... المعارضة بجاري الاتفاق على
وجوبه من قضاء الواجبات والتوبة المطلب كذا في التهذيب والمنية وان اردت
الوقوف على باقي ادلة القوم فلاحظ لها ... المحيط بالاصول وغيره واحتج
القايل بانه يجب فورا اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال بانه يثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة والجواب انه يطيع بخصوص الفعل فيجب العزم من حيث انه من احكام
الايمان واحتج القايلون بالتراخي مع المنع الفور بان المعهود من تكاليف الشرع

صح

التراخي

التراخي واما ايقاعها على الفور بدون فصل فربما تخرج عن نهج الشرع والجواب عنه في المختلف
بوجهين احدهما ان ظاهر الاجماع على خلاف ما ذكرتم وفيه اشكال وثانيهما ان المامور به
اما ان يكون خصوصيا من اللفظ وهو باطل اذ لا يعلم ذلك واما من غيره وهو غير موجود
ولا نسلم ما قلتم واحتج القايلون بالتراخي مطلقا بوجوه الاول ان الامر المطلق لا توقيت
فيه فلو اراد به وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات في ايقاعه
متساوية والجواب عنه اما اولا فبان هذا يقتضي التوقف وترك القطع على فور او
تراخ لانه مع عدم التوقيت والتعيين والتخيير ليس غير التوقف واما ثانيا فبانه
لاصحاب الوقف ان يقولوا لو اراد التراخي لبينه فيجب ان يتوقف في ذلك واما
ثالثا فبما ذكر في العدة من ان الاوقات وان لم تكن مذكورة في اللفظ فوقت الفعل
هو الثاني وهو معلوم بالادلة التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وفيه
اشكال الوجه الثاني ان الامر لا يختص بمكان فلا يختص ايضا بزمان قال في المحصول
نقوضوا هذا بانه يختص بمكان بلوغ الامر فيه فان في الانتقال تاخير الثالث
ان لفظ الامر في اقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر المنبئ عن الاستقبال والجواب
عنه ان هذا يستقيم على قول من يقول بان الامر ما كان معناه حاصلا بعد التكلم واما
على قول من يقول هو ما كان معناه حاصلا وقت التكلم فلا وللمرتضى في الذريعة جواب
اخر فلاحظه وتحقيق الوجه الرابع ان قول القايل اضرب زيدا انما يقتضي امره له بان
يصير ضاربا من غير تعيين فليس بعض الاوقات اولى من بعض والجواب عنه ان الخلاف
المثال الذي ذكرتموه قايم وهو نفس المسئلة ومن يدعي الفور يقول المفهوم
من قول القايل اضرب زيدا ان يصير ضاربا في الثاني من غير تراخ ومن يقول بالوقف
يسلم ان المراد كونه ضاربا غير انه يتوقف على الحال التي يكون فيها بهذه الصفة كاحتمال
اللفظ ومقتضى الدليل كذا في الذريعة الخامس ان الامر يجري مجرى ان يقول هذا
الفعل مراد منكم في المستقبل او واجب عليكم ومعلوم انه ليس في ذلك تعيين الوقت
والجواب انه لا نسلم القول بالقدر المشترك اذ ليس فيه تعيين ومن حقق الذريعة ان
الكلام في هذا الدليل هو الكلام على الدليل الذي قبله فلا وجه لاعادته واحتج

الواقفون في الادلة بعد القول بانه حقيقة فيهما بوجوه الاول حسن الاستفهام و
يدل على التساوي الثاني انه استعمل فيهما فيكون حقيقة فيهما الثالث انه يطلق
ويراد منه الفورية والتراخي اخرى فيحصل الشك ويتوقف والجواب عن الكل
معلوم مما سبق واحتج الواقف في اصل الوضع على معنى انا نعلم انه موضوع لاحدهما
فقط لكن لا نعلم لخصوصه بان الادلة مختلطة ومتعارضة ولا ترجيح والقطعي بعسر عقوده
والظن لا يجدي في الاصول والجواب ان الطريق غير منحصر فيما ذكر ثم كما بيناه سابقا
دال على التخيير واحتج الذاهب الى الوقف بان الازمنة لا نسبة لها الا حركات الفلك
وذات الى المتعالي علم يحط باعتباره فعاليا الزمان فنزل اختلاف الزمان منزلة
اختلاف الحركات بالصعود بالهبوط والتقديم ثم قال وهذا تاييد فان المراد بقوله
وهو قد يكون مقصودا اولها العمود والنفع فلا يرتبط بها فقصد النهي متنبه تذنيب
القول المستقبلة في بيان حكم الفعل في ثاني الزمان او ثالثه من فوات الاول بناء
على الفور اعلم ان الفور المبني عليه الامر ان استند الى دليل عقلي كيقين شغل الذمة
فلا كلام مطلقا لا لدلالة على الوجوب في ثاني الازمنة ويكون اداء وان كان مستنده نفس
الصيغة او نقل خارجي فان ما حللنا التكلف الى التكلفين اي افعل وليكن ذلك فورا
ويكون كل منهما مغايرا لصاحبه ويكون باتباع فوات ثانيهما كان الايجاد في الزمن الثاني
ايضا مستفادا من الامر الاول وهو اداء ايضا هكذا قيل واستبعده الفاضل المحشي
في غاية المأمول ثم قال ويرد بعد ذلك اشكال اذ الظاهر ان الامر الثاني يكون مفيدا للاول
وبالجملة فللقوم هاهنا خلاف فمنهم من قال انه يجب على المكلف الاتيان بالفعل
في الوقت الثاني والثالث وهكذا اذا لم يفعله في اول اوقات الامكان ومنهم من
قال بعدم الوجوب عليه في تلك الاوقات وعليه الطوسي والمحقق اعلى الله مقامه
ويحتاج في فعله في الثاني الى دليل واحتج الاولون بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا
على الاطلاق وهذا يوجب استمرار الامر في مطلوبية الفعل على كل حال ولولا ان الجزم
لا انه لو اتى به في اول اوقات الامكان لا يعد عاصيا وان لم يأت به لا لعذر يكون عاصيا
واحتج الاخرون بان قوله افعل لم يقتضي قوله افعل في الوقت الاول لا الثاني الخ

انه

انه لو صرح بقوله الثاني لا ارتياب بعدم الوجوب في الاتيان به فيما بعده فكذا ما يجري
مجراه وقد نقلت في المحيط ان المحقق والعلامة نقلا الاحتجاج في هذه المسألة
ولم يقتصر الترجيح فيها وعن العلامة ان الامر ان كان معنى افعل في الزمن الاول والا ففي
الثاني فهكذا فيكون متضمنا له الواجب المرتب انتفى الوقوع في الثاني على طريقة الاداء
والا فلا وقد ارتضاه وعن الحسن انه بنى اجراء الحكم في الثاني على استفادة الفور
من خارج عن الصيغة وعن سهل الاستفادة الداخلية واستشكل في غاية المأمول
ان الدلالة الظاهر الخارج المقيد فيكون بمنزلة الداخل واختار ان الامر متعلق
بالطبيعة التي نسبتها الى جميع الازمنة على حد سواء والذي عندي ان معنى الفور
امر زائد على اصل المراد وليس قيدا له والزام الفورية في الاوامر يدل على شدة
الشوق الى الفعل وكثرة الحث عليه وهذا يقتضي بقاء التكليف لا ان وقته فلا
يكون حكمه حكم الموقت فظهر هنا ان المؤانسة فيما يقطع بعض بيته باعتبار القرائن
فانا نجزم بان مصلحة الفعل لا تزول بحيث فوات الفور وهذا ظاهر ولا يرد في قولنا
افعل فورا على قولنا اسرع العمل ائت به على العجلة او افعله سريعا ولا كلام في ان
هذا يدل على حسن الفعل مطلقا مع اختصاص الزمن الاول بجهة حسن زائدة
على الاصل والفرق بينه وبين التوقيت كما لا يخفى وفيه اشكال وذلك لان الفورية
المعتبرة اما شرط للمأمور به او شطر منه وعلى كل حال فعدمه يقتضي انتفاء
المأمور به فيحتاج في ثاني الازمنة الى دليل ان ما كلف به لا يمكن الاتيان به وما
امكن غير مكلف به والجواب ان الفورية ليست قيدا للفعل بل محصلة من طلب
الفعل لقضاء التشريع والاستظهار بان الطالب نفس بطلب الجواز اليه زايدا
على اصله حتى انه صار ظاهرا من اللفظ لكثرة وروده في تلك الحال ثم على تقديره
ان يكون قيدا للفعل نقول لا يخرج عن مقتضى التقييد لظهور الحال الثاني افعل سريعا
وبالجملة فعليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام مخاصمة بين الاصوليين
في ثبوت مفهوم الشرط والحق عندي ثبوته وفاقا لمعظم رؤساء الاصوليين والمنكر
الشاذ من الناس واختلف القائلون بالثبوت في الحجية ولما كان الخلاف الاول

الاول لا طائل تحته لم يتعرض له في صحف الاولين وفي زبر الاخرين اذ كلام الفقهاء ينادي
بالملازمة بينهما فمن قال بثبوت المفهوم قال بانه حجة ومن انكر الحجية انكر المفهوم ولم
ار احدا من اوايل الاصوليين نص على ذلك وتفكيك هذا التفكيك بينهما بل المحط
النظر عندهم اثبات الحجية ونفيها وبه يفهم ثبوت صوب البحث نعم هذا التفتيش صدر
من بعض فضلاء العجم وتبعه عليه بعض المتأخرين لشبهة اعترتهم ولنا هنا كلام طويل
ذكرناه في حاشيتنا الكبرى على المعالم بعد ما اشرنا انه لا عدم الملازمة بين الصورتين
بحسب الواقع فان من انكر المفهوم قال لم يعلم حال المشروط عند عدم شرطه فيبقى
مسكوتا عنه ومن قال بثبوته لكن انكر الحجية قال بانا نفهم من قول القائل ان جاء
فلان فاكرمه نفي الاكرام عنه في عدم المجيء لكن لا نسلم ان هذا المفهوم حجة لكي يثبت
به حكم شرعي كما يثبت ذلك بالمنطوق نعم ربما يقال بان الملازمة بينهما حكمية جعلية
على معنى ان تلك الملازمة انما كانت لحكم منهم وجعل لهم ومنشأ ذلك في الاختلاف فذا
حظه وتعقل وبالجملة اذا نظرت ادلة القوم وجدت بعض ما يدل على انه لا مفهوم
اصلا وبعضها يدل على انه هناك مفهوما لكنه غير حجة فانما الحجة يتحقق فيما اذا لم يكن
هناك مفهوم اصلا لان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع وفيما اذا كان لكنه لم
يقم عليه برهان والاولى من الشرح بان ننقل تفصيل محاكمة بين الاصوليين
في حجية مفهوم الشرط الاقوى عندي ان الامر المعلق على شرط ينتفي بانتفائه عند ذلك
الشرط مطلقا لا بالاصل بل يكون ذلك الانتفاء به لانه من مقتضيات انتفاء الشرط
وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنتخب وشرحه والمحصول
والمنهاج والمطول والمعالم والنهاية والمبادي والمختصر المعالم والفوائد الحائرية
وغاية مأمول الفاضل المعاصر وهاتان من شرح المنهاج لتاجيه القفاع وابي عبد الله
البصري وابي الحسن البصري وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الزاهد وابو بكر
القفال وابو العباس بن سريج وجماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة واقتضاه
ظاهر المصنف واليه ذهبنا في البحر المحيط ونقله في المعالم عن اكثر المحققين و
منهم الفاضلان وفي الذكرى عن بعض الاصحاب وذهبت شرذمة من الناس الى عدم

الحجية

الحجية مطلقا وعليه المرتضى في الذريعة والطوسي في العدة ونفاه في الوافية واختاره
في المختلف وبه قال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري على ما ذكره
المعتزلة ونقله في المعالم عن السيد المرتضى وابن زهرة وفي الحاصل والتحصيل عن
القاضي واكثر المعتزلة وفي المنخول عن مجمل ابي الحسن وقيل مفهوم الشرط حجة لغة
لا شرعا القول كثير من ائمة اللغة منهم ابو عبيدة وغيره وعليه اكثر الجامع وشارحه
وقيل هو حجة شرعا لا لغة لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وفهمهم ذلك من قوله
صلى الله عليه واله في بعض المواضع وقيل هو حجة معنى وذهب التفرقيش في الحقة
والوسيلة الى انه حجة بشرط عدم فائدة سوى المفهوم من اولوية الحكم المسكوت
والغالبية وسؤال الحادثة وضعف غيرها وعن الامدي والكثير المعتزلة الى انه ينتفي
المشروط عند انتفاء شرطه لكن ليس ذلك الانتفاء من مقتضيات انتفاء الشرط
بل هو مقتضى الاصل اذ الاصل في المشروط عدمه على كل حال نعم دل الشرط على اثبات
بعض افراده وهو ما يثبت عند ثبوت شرطه فيبقى الباقي في تحت الاصل وعن ابن
التلمساني انه مذهب مالك وابي حنيفة وظاهر المختصر الحاجبي والمنية وغاية
البادي الوقف لنقلهم الخلاف بدون اختيار باحد منهما هنا امرين ينبغي
التنبيه عليهما احدهما في تعريف الشرط والقسم منه خلاف منهم من قال هو ما
يستلزم نفيه نفي الامر على وجه السببية فيخرج السبب وجزئه وعليه الحاجبان
في المختصر وشرحه وهو اخص من الذي قبله وقيل هو ما لا يوجد بدونه واضافة علقا
عليها حصول مظروف تلك الجملة عند حصوله ومعنا هو المشهور وصحح الكاتب
الكاتبي [illegible] بانه حسنة على غيره معللا ذلك بان الشرط بهذا المعنى على الجمل محل
النزاع لا بالمعنى الاول ولعله [illegible] هذه ذكرناها مع ما يرد عليها مع الجواب عنه
في المختلف وسنذكرها انشاء الله تعالى وبتفصيل منها في مقدمة الواجب فلاحظ
وثانيهما في تقسيم الشرط فهو ينقسم الى شرط عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي
فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحيوة واما
الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي فمثل

فقلنا ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على
ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المتعلق به هو الجزاء وقد صار استعمال الشرط
اللغوي في السببية غالبا فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالمراد ان الدخول
سبب للطلاق ويستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير
سببيه بل ظاهر القرافي في شرح المنتخب انه سبب مطلق ومن هنا قال وهذه
الشروط اللغوية اسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف
الشروط الشرعية كالطهارة مع الصلوة والعقلية كالحيوة مع العلم والعادية كالتغذي
المخصوص مع الحياة وتارة ما في تقسيم الشرط اسمي مثل اعطه درهما ان شرط ان يكرمك
والى شرط فعلي مثل سبق عليه ان يكرمك والى شرط حرفي مثل اعطه درهما ان اكرمك
وقد جعل النزاع بعضهم في جميع الصور والجمهور من الخاصة والعامة جعلوه في الحرفي
منها وفي الفوايد الحارثية لا فرق بين ان يستفاد الحكم بالاسمية او الفعلية او الحرفية ذلك
ومما ذكرنا ظهر له ان حكم المفهوم عام كما هو المعروف المشهور لان معنى الشرطية انه
كلما انتفى الشرط انتفى المشروط وينقسم الشرط ايضا تقسيما اخر الى لفظي كالصور
المذكورة والى معنوي وهو كالشرط الذي ذكره للنفي فانه لما علق الحكم على شهادة
الاثنين فكانه قال الشرط في قبول شهادة الواحد انضمام الثاني اليه وهل النزاع
في الاول او الثاني ذكرنا ذلك في المختلف وحاشيتنا المعونة على المعالم والرابع منها
في تعريف المفهوم وانقسامه تعريف اقسامه واسماء اقسامه اما تعريفه فهو اثبات حكم
المسكوت عنه بدلالة لفظ المنطوق التزاما وينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة
فمفهوم الموافقة هو اثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه على وجه اولى وهو قسمان
ثابت بالاولى كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على تحريم الضرب وهو اكثر
اذية من التافيف وثابت في الاقل كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك مفهومه ان امانته تحصل في الدينار بطريق اولى وهو ينقسم
ايضا الى مقطوع به ومظنون وقد اشار الى بيان ذلك الغزالي فقال في المنخول
فاما مفهوم الموافقة فينقسم الى مقطوع به كتحريم الضرب فهم من نهي التافيف عن

تاليف

تاليف الارب والى ما يجب على ايضا كما ادعاه الشافعي انه سبحانه وتعالى بالخطاب
الكفارة في الخطا يجعل الحانث في العمد فانه اعلى منه وبنية الرسول تعلى جريان النهي في البيع
عند هلال السلعة بما كره حالة تمام السلعة مع الامكان الاستظهار بالقيمة التصديق
احد المتبايعين انتهى وهذا المفهوم يسمى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب
اي فحواه ومعناه واللحن يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب
واما مفهوم المخالفة فهو اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى هذا المفهوم
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب ولحن الخطاب وكذا شرح منهج التفتازاني وانقسام هذا
المفهوم عشرة نذكرها بحول ربنا وباسمها والله تعالى اعلم بالحقايق وبسند الاطلاع على
الدقايق لنا وجوه الاول انه يتبادر من نحو قولك ان جئتني اكرمتك ان الاكرام
ينتفي عند انتفاء المجيء الثاني النقل عن ائمة اللغة الثالث حديث يعلى بن
امية حين سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا وهو مشهور وسياق
ذكره في جملة ادلة العلامة الرابع عدم فايدة التقييد لولا المفهوم الخامس لو استوى
الحكم قبل الشرط وبعده لكان التعليق بالشرط عبثا كمن قال الشمس مضيئة ان
قام زيد وانا رجل ان ركب عمرو والعسل حلو اذا طلعت الشمس وامثال ذلك
وبه تمسك المعتزلي في التمهيد وفيه اشكال السادس لا زالت علماء الامصار
في جميع الازمنة والاعصار يتداولونه ما يحتج بعضهم على بعض بمفهوم اللفظ ومفهومه
ولا ينكر عليه احد بان هذا مفهوم فلا يجوز الاحتجاج عليه فيكون هذا اجماعا منهم
على الحجية وفيه لنا اولا فلا نسلم ذلك واما ثانيا فبعد التسليم فالاجماع حينئذ
يكون سكوتيا فلا ينفعنا حجيته بالادلة المحكمة في مبحث الاجماع من المختلف واما
ثالثا فان السكوت والعلماء خلف عن سلف لانا نراهم يتشاجرون في
حجيته السابع ان هذا المفهوم يفهم من اللفظ قطعا وكلما يفهم من اللفظ
يجب العمل به اجماعا فالمفهوم يجب العمل به اجماعا ان قد علم وظن انه ما فوق
السبعين سبب لاخلاصهم او لاحصل خلاص بعضهم فلهذا قال لازيدن اعتراضهم
في المطارح فقال لا بانه كيف يعلم ايضا ان ما فوق السبعين سبب لاخلاصهم ولا يرتبطه

في عدم الغفران لهم زاد او لم يزد واما دون الثانى فقد ورد عن اهل العصمة عليهم السلام ما يرشد
الى الحجية منها ما روى عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا
فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فانه قال والله ما فعل كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام
فقيل له عليه السلام انما قال ابراهيم ذلك القول وهو فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون ان نطق وان لم ينطق لم يفعل كبيرهم شيئا ومنها ما روى في
قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه انه عليه السلام قال
لو لم يقل ومن تاخر فلا اثم عليه لم يبق احد الا تعجل منها في يومين ومنها ما روى عن
عن عبيد ابن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وقد نقلناه في المختلف التاسع
قوله عليه السلام والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة
وبه تمسك العلامة في التهذيب والجواب من وجوه ذكرناها في المختلف منها النبي صلى الله عليه وآله
الحجة لانه عليه السلام قال لو علمت انى ان زدت على السبعين يغفر لهم لفعلت ولانه في
ذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في الناس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل استشفع او لا
تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك واعترض عليه بان معنى الاية انه تعالى
لا يغفر لهم ما داموا على النفاق ولعله ان يتوهم او ظن ان ما زاد على السبعين سبب لاخلاصهم
او اخلاص بعضهم فلهذا قال لازيدن واعترض في المطارح فقال لا ادري كيف يعلم انه ظن
ان ما فوق السبعين سبب لاخلاصهم لكن والاية صريحة في عدم الغفران لهم زادوا او لم
يزد فعلى تسليمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على
انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء
منهم لترغيبهم في الدين والمصلحة يراها في ذلك واعترض عليه بان الترغيب في الدين
ان كان فان كان للمؤمنين به انهم يحملوا ان الاستغفار لهم لا يجدي نفعه فكذلك بل
الترغيب انما هو في ترك الاستغفار بشرط على الايمان ويستغفروا عن النفاق
السابق واجيب بان الترغيب الكفار او المنافقين الباقين المصرين على عدم
بانا يظهر لهم كمال شفقته في حق امته ليثبت ذلك الايمان والاخلاص او يكون الترغيب

المؤمنين

المؤمنين في الثبات على الايمان بانه لو لم يفعل لحقيقة بينهم بمشاهدة كمال شفقته
على امته قد يرون حقيقة في هذا الدليل قائلا بانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط
لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران الحمل على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا
بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا يلزم منها
ان هذا مفهوم عدد فلا يدل على ما نحن فيه وفيه انه ليس مفهوم عدد وانما هو
مفهوم الشرط اذ الشرط هنا هو الاستغفار الخاص بحيث انتفى الشرط وهنا قال
لازيدن على السبعين واعترض عليه بان معنى الاية انه تعالى لا يغفر لهم ما داموا
على النفاق ويجوز ولد انا تاملت ما تلوناه وتدبرت ما القيناه اليك ظهر لك بطلان
ما تمسكنا به في المختلف على عدم الحجية من انه فقد والنهى عن العمل بالظنون فمقتضاه
الاصل عدم حجية الظن الا ما ثبت من المناطيق اذ العلم الضروري حاكم بذلك والاجماع
منعقد عليه وضرورة التكليف ستارى ولا انسد باب العمل وارتفع التكليف
وهو ليس بخلاف المفاهيم اذ ليست هي بهذه المثابة لعدم احتياج الناس اليها
ولم ينعقد الاجماع عليها وكذا ما تمسكنا به من ان الاصل عدم كونه دليلا ومن انه
لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء المشروط لاطرد لكنه لا يطرد كما في قولنا ان
كان هذا انسان كان حيوانا فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية
وكذا قولنا ان كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فانه لا يلزم من انتفاء
طلوع انتفاء الضوء لحصوله من النور وغيره مع ذكرنا ان المشروط حينئذ هو الحيوانية
الخاصة التي هي جزء الانسان لا مطلق الحيوانية وهذه تنتفي بانتفاء الحيوانية
قطعا وكذا المشروط في المسائل الثاني هو الضوء الخاص الذي هو لازم لطلوع
الشمس لا ينفك عنها ولا ريب في انتفائه بانتفاء ملزومه وقد نقلناه في حاشيتنا الكبرى
على المعالم فلاحظ وتعقل واضح المرتضى في الذريعة بان التي ثبت الشرط ان يتعلق
الحكم به وليس يمنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر فانما يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم انه امر يتبين الى
الثاني هذا الاول فيقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الشاهد الواحد

يقوم مقام الثاني بينا انه بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى وقد بسطناه في حاشيتنا
الكبرى على المعالم بان الشرط الاخر الذي يدعيه السيد ان كان مقطوعا او مظنونا ايضا
كان الشرط هو احدهما لا على التعيين ولا نزاع في هذا الان انتفاء احد الشروط لا
يقتضي نفي المشروط لبقاء الشرط الاخر مقامه وان كان مقطوعا بعدمه وهذا لا نزاع
فيه ظاهرا فيه ايضا بيننا وبين السيد في انتفاء وعدم انتفاء شرطه واما ان يكون مجردا عن
القطعين بل هناك ظن الوجود او ظن العدم او تساوي الطرفين والاصل عدمه
ورددنا هذا الكلام في المختلف وللتابع السيد كلام ومنازعة ستقف عليه ذكرناها في
حاشيتنا الصغرى على المعالم فراجع وتدبر هذا مع ايضا انه لا يخفى وقد تقرر من الذي
هذا الجواب تأملا بان السيد يقول لذا جاز ان يكون للمشروط شروط متعددة كل واحد
منها مستقل فعند انتفاء شرط لخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي المشروط كالاعطاء
وهذا ظاهر لا سترة عليه فهذا الجواب تسليم اجمالا لما ادعاه السيد واحتج المحقق
في المعارج بوجهين الاول ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك جار مجرى قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك وفي الثاني ينتفي الاعطاء عند انتفاء الاكرام فكذلك
في مسئلتنا وعليه اعتمد في المعالم والجواب عنه اما اولا فلانه قياس في اللغة فلا
يثبت بقاعدة كلية وقد بسطناه في المختلف واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
ما ذكرتم بحسب العرف وليس ثابتا في اصل اللغة وفيه ان الاصل عدم النقل واما
ثالثا فلانه لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان المسماة
في العرف بحرف الشرط بل هو قياس كلام على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان
ادعاء التبادر من الثاني ايضا ستطلع فيه واما رابعا فلانا لا نسلم ان المثال الذي
ذكره يجري هذا المجرى لعدم افادته انحصار الشرط في الاكرام بخلاف المقيس عليه
وهو الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما قرره ائمة المعاني من ان المبتدا
المعرف باللام يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل
التبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود في المثال وذكرنا في المختلف وجها
خامسا وسادسا وقد بسطناهما الوجه الثاني ان الشرط هو ما يتوقف عليه الحكم

فلو

الحكم فلو حصل بعدمه لم يكن شرطا والجواب عنه اما اولا فبالنقض بقوله تعالى اذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فان القصر جائز
عند عدم الخوف واما ثانيا فبانا لا نسلم انتفاء الحكم لانتفاء الشرط لجواز ان يكون
الشرط متعددا على البدل فاذا انتفى احدهما يقوم غيره مقامه كالتيمم يقوم
مقام الوضوء واعترض عليه الشيرازي والخنجي بانه لو كان الشرط متعددا على البدل
لم يكن كل واحد منهما بعينه شرطا للحكم بل الشرط حينئذ احدهما لا بعينه فهو غير محل النزاع
منقوض واحتج العلامة في النهاية بوجوه الاول ان كلمة ان سمي عند النحاة حرف
شرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه وبه تمسك الحاصل والتحصيل والمنتخب
والمنهاج وفيه اما اولا فلان تسميته ان حرف شرط اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم
الرفع والنصب والجر فلا يلزم ان تكون حرف شرط في اللغة وذلك محل الكلام و
اجاب عنه الحاصل والعلامة في النهاية بانها حرف شرط في اللغة والا كان منقولا والاصل
عدم النقل واما ثانيا فلان الشرط هو العلامة ومنه اشتراط الساعة ويلزم
من ثبوته ثبوت المشروط دون العدم الذي هو محل الكلام كما في العلامة واجاب عنه
الهندي في المنتخب والعلامة في النهاية بانه لو كان الشرط ما يدل على ثبوت لامتنع تسمية
الوضوء شرطا وكذا الحول والاحصان اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلوة و
سميت اشتراط الساعة بعدها وهو المراد واعترض عليهما القرافي في شرح المنتخب بوجوه
مذكورات في مختلفنا فلاحظه وتفكر الوجه الثاني ان يعلى بن امية سأل عمر بن الخطاب
ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا فقال لقد عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلعم
فقال هي صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدم
عند عدم شرطه لما اقره النبي على ذلك وتمسك به التهذيب والتحصيل والمنتخب
واعترض عليه بوجوه منها ان هذا حجة عليكم لا لكم لانه تحقق المشروط وهو القصر عند
عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عنه بوجهين احدهما
للعلامة في النهاية وهو ان التعجب لما حصل لوجود المشروط عند عدم الشرط صلح
دليلا لنا لا علينا وثانيهما انه انما يكون حجة علينا ان لو كان القصر لذلك الخوف ولا انه

على لم شرط ما يدل على نفي شيء على عدم المشروط اما انه لو كان كذلك فلا يسقط فيبقى الحكم بلا
بانه يلزم التعارض ان دليلين وهو خلاف الاصل فالجواب انه الوجه الثالث انه لا
يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما له ولكن لم يلزم من
عدمه لكان كل شيء شرطا لكل شيء والثاني باطل بالضرورة وكذا المقدم والشرطية
ظاهرة وفيه نظر من وجوه ذكرناها في المختلف منها ان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم
الفعل لما علق عليه وجوده لا عدمها مع نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق
عليه بانتفائه لخصوصية لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او ينتفي
منها والمجاز ان لم يكن منها خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك منها وهو
اللازم مما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه
لاحتمال كونه لان ما وجودها لا عدمها **واضح** الناقلين بعدم الحجية بانه لو
كان المعلق على الشيء عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن والجواب
عنه من وجوه احدها ان الاية تقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا
يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون
لامتناع متعلقها عقلا لان السالبة يصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع
اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء مع ارادتهن
البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون
كارها فيمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وبه اجاب بما عدا من الحاصل والنقد
والتهذيب والحاكم وقد سبقهم اليه ابو الحسين على ما في النهاية واعترضهم في المطارح
فاولان ولا يلزم من نفي ارادة التحصن حصول ارادة البغاء لكان الواجب اذ انه لا
يريدان شيئا منهما كما في حالة الذهول عنهما وحينئذ فيتصور الاكراه على البغاء ونحو ذلك
وثانيها للوسيلة وهو لا نزيفيه ثم عادتهم المذمومة فلم يكن هناك مفهوم وتابعهما
للمعتدى والوسيلة وهو انه اخرج مخرج الاغلب ادم انما لب ان الاكراه يكون
عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله وربما ان المفهوم وان انتفى ذلك لكنه

ستوقع بما رض اقوى منه وهو الاجماع وبه اجاب المعتدى في الوسيلة والحاكم
وخامسها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ويجوز ان تكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني
انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وسادسها انها نزلت فيمن يردن التحصن و
يكرههن المولى على الزنا فنص عليهم سبحانه وتعالى في خصوصهم لانه اشد نص لهم اولانها
وردت في مقام التنبيه للموالي بعنوان التقبيح اعني على كون عقدهن لم يردن
البغاء وارادة التحصن فالموالي احق اذن احق بذلك لانهم اكمل منهن عقلا فاستهما
وقد صرح اهل البيان ان المقصود من الحكم ها هنا اظهار التعيير في ما اختن التحصن
وذكر البيضاوي في تفسيره انه كان لعبد الله ابن ابي ست جوار يكرههن على
الزنا وضرب عليهن الضرائب فشكى بعضهن الى رسول الله فنزلت هذه الاية
وحينئذ فلا دلالة لها على اكثر من ذلك الدليل الثاني قوله تعالى ولما يعلم الله ان
علم فيهم ضعفا وقوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى ان
تقصروا من الصلاة ان خفتم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فانها
لا تدل على عدم المشروط عند عدم الشرط والجواب انا نشترط عدم ظهور مصلحة
في البناء على الدلالة ولا ريب في تحقق المصلحة ها هنا في كل واحدة من الايات اما
الاية الاولى تدل على الحث في الكتابة من حيث ان العلم في نظر الشارع اهم واما
فالثانية منها واردة في الحث على العبادة واما الثالثة فيها الاصباح
الى البرهان حيث يوهم الكتاب اعظم ونحو ذلك من المصالح هذا مع انه لا ريب
في صرف اللفظ عن ظاهره لغرض بعد قيام الدليل عليه والادلة ها هنا قائمة على
الصرف مع معارضته لما تقدم من الادلة الدليل الثالث لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يمنع وقوعه قبل الدخول حتى لو لم يجز تعلق على اخر لم يكن
مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب
عنه من وجوه منها ان هذا قول الى التعارض بين المنطوق والمفاهيم وحينئذ
فلا بد من الترجيح كسائر الادلة وقد سبقناه في البحر المحيط ومنها العلامة

في النهاية وهو ان القائلين بوقوع المشروط يذهبون الى وقوع المعلق لو دخلت
وان وقع المنجز ولو كان المنجز ثلث فتخللت ثم تزوجت به ثم دخلت وقع
المعلق عندهم متقدما والله اعلم

بين الاصوليين في حجية مفهوم الصفة

الحق وحينئذ ان تعليق الحكم على صفة يدل على نفيه عما عداها ان كان الوصف
علة فيكون المفهوم حجة والا فلا وفاقا لبعض الناس واليه ذهب في البحر المحيط
وبه واستقربه في النهاية ونقلت في البحر الاتفاق على حجية هنا المفهوم لو كان الوصف
علة والخلاف في غيره وقد ذهبت شرذمة منا واوائل العلماء واواخرهم الى انه لا يدل
مطلقا وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والمفاتيح والمنخول والطباطبائي والوافية
وغاية ما قول الفاضل ابن سعيد لكن لو كان الوصف علة ولا في الانشاء او لاسيما كان
هناك يكون اقرب منه نفي الحكم اولا في اللغة ان الشرع او غيرهما وغير ذلك من الوجوه
الى وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والمفاتيح والمنخول والمبادي والزبدة
وغاية ما قول الفاضل المعاصر وصحح في الذريعة وانتصاره في العدة واستقربه في المعالم
عن السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وفي الذريعة عن ابي علي الجبائي
وابنه ابي هاشم والمتكلمين كلهم الا من تعلق متسندهم وحكي عن الغزالي وفخر الدين
الرازي في المحصول ابي الحسن والاشعري وابي علي ابن ابي علي والمتكلمين
باسمهم وجلالة الحصر امام الحرمين وجماعة من الشافعية نقله في المطارح عن المحقق
بالسيد المرتضى واكثر الامامية وذهب الشافعي واكثر اصحابه الى انه يدل مطلقا
وبه قال احمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية وبعض
من اهل العربية وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وعليه الطوسي في العدة
والمغربي في التمهيد والعضدي في شرحه ونقله في المطارح عن معظم اصحاب
الشافعي وابي عبد الله البصري وحكى عن الامام الحرمين وبعض الاصحاب فانه كذلك
دون العاقبة عن الشيخ والشهادة وذكر في المعالم انه الظاهر من كلام الشيخ وجنح
اليه الشهيد في الذكرى وسهينا في حجا التشهيد لعدم تعرضه في الذكرى لمفهوم في الخلاف
الوصف ثم تعرض فيما لسنده من المفاتيح اللهم الا ان يكون قد ذكره في مطاوي

المسائل الفقهية منها وقيل مفهوم الوصف حجة مطلقا لكن شرطها القرينة وذلك من كلام
الشارع ونحوه ذلك من قوله لا لغة ولا غيرها من كلام المصنفين لغلبة الذهول
عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء
وبه قال والد صاحب الجامع وقيل هو حجة مطلقا لكن عرفا لا لغة وحكى ذلك عن
عالم الرازي وقيل هو حجة مطلقا لكن لغة لا شرعا وعليه اطلق الجامع وفي الناس
من اعترف بانه حجة مطلقا لكنه اذا اعلق على صفة تناسب الحكم كالسوم في الزكوة
حجة في صفة لا تناسب الحكم كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكوة ونقله الجامع
عن امام الحرمين معللا له بما نقله عنه شارح الجامع من انها حينئذ في معنى اللقب
لحذف المناسبة كالسوم لخفته مؤونة السائمة فهي في معنى العلة وقيل هو
حجة في الانشاء ونحوه حجة في الخبر مطلقا ونقله الجامع عن قوم محتجين عليه بان
الخبر له خارج يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف الانشاء
نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه فلا خارج فلا فائدة للقيد فيه الا النفي
وفي الناس من قال هو حجة مطلقا لكن معنى اي من حيث المعنى هو انه لو لم ينف الحكم
الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وعزاه الجامع الى القيل وقيل هو حجة
مطلقا لكن بشرط عدم فائدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا المذكور من اولوية
المسكوت في تحصيل مفهوم الموافقة بنفي حكم المسكوت من حكم المذكور فلا حاجة
الى التعرض له وعلى هذا ظاهر المنهاج واشكل من شراحه والتحفة والرسالة وقيل
انه يدل على النفي بثلاثة فيكون حجة بشرط الاول ان يكون الخطاب تعدد للبيان
كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يقول المقلد في محل
الخلاف عند الخلاف في السائمة فانه الثالث ان يكون ما عدا الصفة
داخلا عنها كالحكم بالشاهد من فانه يدل على الحكم على نفيه عن الشاهد الواحد
لدخوله في الشاهد انه فلا يدل فيما عدا ذلك ونقله في النهاية والمطارح وشرح
العضدي عن ابي عبد الله البصري وقيل بالوقف بين المذاهب المشهورة وهو
ظاهر المنية والمختصر وغاية البادي لنقلهم الخلاف بدون استدلال وحكم باختيار احد

الاقوال ونقل في المطارح عن انهاني الشيخ ونحا الزهرة وسلس بالنظر فهذه الاقوال
هل تجد فيها ثمرة ام لا وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان في الناس من
نهرس البحث بالاسم المعلق كالتهذيب ومنهم من نهرسه بالحكم المعلق كالحاصل و
التحصيل والنهاية والعدة والمنهاج والمعالم والمنية والمنخول والمطارح والتي سبيله
وتمهيد المفرسي وغيرها وهو الحق عندي لوجهه تلا وغيرها ومنهم من ذكر الامرين معا
كالمنتهى والنهاية وثانيها ان في العلماء من جعل النزاع في تعليق المعلق على الحكم
وعليه التهذيب ومنهم من جعله في الصفة وعليه الذريعة والمعارج والمنخول والتمهيد
والمنهاج وغير كثير من الاسفار ومنهم من ذكرها الوصف تارة والصفة اخرى
وعليه العدة والنهاية والمبادى وفي الناس من جعل النزاع في ان المفهوم هل هو
حجة ام لا وعليه الجامع ومختصر الحاجبي وشرح العضدي والتحفة والوافية
وثالثها في تعريف الوصف والصفة واطلاقهما وبيان المراد منهما هاهنا اما الوصف
فهو العارض الذي يعني الثابت للشي المعروض وهو يطلق تارة ويراد منه
الوصف اللغوي الذي تظهر منه افادة العلية وهو الذي جعله البيانيون
مقتضيا لنفي العلم وهذا القسم منها استدلت عليه ادلة القوم في مقام
الاحتجاج على هذه المسألة ويطلق اخرى ويراد منه ما صطلحنا وهو يعم
التقييد بالوصف الاصطلاحي كاكرم الرجل العالم والتقييد بالالة كاضرب
زيدا بالمقرعة ولكن بالسيف وبالظرف والجار والمجرور كاضرب زيدا في الدار
وعمرا يوم الجمعة ونحو ذلك وكثيرا ما تنطبق امثلتهم على هذا كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق واما الصفة فمفهومها اصطلاحا ولغة المراد
بها هاهنا اعم مما يراد منها في اصطلاح النحاة وقد ذكرنا في البحر المحيط ان الصفة
التي طال فيها الجدال وعظمها القيل والقال ليست هي النعت النحوي
فقط بل هي اعم من ذلك كمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام وكما الاوصاف التي تطرد وترد بالذكر وغير ذلك من الاوصاف
الخارجة عن جادة الاصطلاح ومن هنا صحح بعض كلام الاصحاب حيث انه جعل الاوصاف

الطارية

الطارية والزايلة ومفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس من هذا الباب قال ليس
ان هذه الامور راجعة الى مفهوم الصفة لان المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي
واليه اشار في الوسيلة قائلا والمراد بالصفة لان المراد بها ما هو اعم من النعت
النحوي ولذا قيل بجميع جهات التخصيص ترجع الى الوصف فما كان للمدح او ذم او
تاكيد لم يكن منها فكان منها وبين النعت النحوي عموم من وجه انتهى ويدل على هافي بيان
ما به محل النزاع من الوصف والمراد بالوصف هنا ما يعين بعض الشيوع وقصر العام
على البعض لا مجرد ذكر صفة لموصوف وعلى هذا فكلامهم علينا بعض الصفات الواردة
في المدح او الذم او التاكيد ونحو ذلك وتوهم صاحب التنقيح في فهمه عموم الصفة
وكلام الاصوليين وان كان مطلقا لكنه ينزل على ما ذكرنا فلا صفة وقد يورد خاصها
ان النزاع في دلالة تعليق الحكم المقدم على الصفة على النفي انما هو بالنظر الى اللفظ
والا فما المانع من يستدل عليه بالاصل او بدليل منفصل وقد اشرنا الى ذلك الخلاف
المختلف فيه صرح به المحقق في المعارج وسادسها فقد ذكرنا في البحر المحيط ان الصفة
التي هي محل النزاع لا تخلو اما ان تكون مذكورة اولا فالاول اما مع الموصوف
او وحدها والثاني اما يعتبر تقديرها قطعا او يعتبر عدمه قطعا والظاهر من
بعض كلماتهم اعتبار المذكورة بقسميها واعتبار مقطوعة التقدير وهذا هو الظاهر
الملايم لتقرير الحكمة التي ستظهر في كلامهم انشاء الله تعالى ونقل بعض العلماء عن
بعضهم ان ظاهر كلام المشهور التعميم حتى انه قال بان ظاهر كلام ابي حنيفة ينافي
ذلك لانه اثبت المفهوم في الواجب ومطل الغني ونقله لم صريح في ارادة التعميم
واستشكلناه في المختلف وسابعها انهم اختلفوا في محل النزاع فمنهم من جعله في
الوصف مطلق علة كان او غيرها ولا بد ان يزيد على العلة الشرعية التي هي معرف
علامة وان الا العلة الحقيقة لم يخالف احد فيها في انه يلزم من وجودها الوجود
وعدمها العدم ومنهم من جعله في الوصف اذا لم يكن علة والمراد بها العلة الحقيقة
واختلفوا في محل النزاع ايضا بطريق اخر فمنهم من جعله فيما اذا لم يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت عنه للمنطوق حتى يكون حينئذ مفهوم موافقة ومنهم

منعم ذلك وهو مشكل فتفكر والله اعلم لنا وجوه على الدعوى الاولى وجه الاول
ان ترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم وقد تقررت القاعدة
العقلية ان العلة الحقيقية التي هي المؤثر يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم
اجماعا من العقلاء وغيره انا الفعل العبد يكون فاعله العبد على مذهب الشيعة و
المعتزلة فهو علة لوجوده مع انه اذا زال الفاعل الذي هو علة لوجوده لا يلزم منه عدم
الفعل لامكان ارادته تعالى لوجوده مع امكانه تعالى لايجاده وقد شناه فى المختلف ولا
يقال ان فاعل فعل العبد القدر المشترك بين الله تعالى وبين العبد اذ هو غير معقول
الثاني ان اهل العرف يفهمون من قول القائل اهن زيدا الفاسق انتفاء الاهانة
عنه لانتفاء الفسق كما يفهمون منه ان علة ترتب الفسق نفي العلة فى ذلك حتى قالوا
بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية الثالث لله تعالى ورد فى عدة ايات تعليق
الحكم فيها على وصف اشعر بالعلية واقتضى انتفاء الحكم بموضع الصفة ونفيها
عنها كقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني الرابع ان ترتيب الحكم على
اسم مشتق من معنى يقتضي ان يكون منشاء الحكمة الداعية الى الحكم نفس ذلك المعنى
وكونه علة كما يقال اكرموا العلماء واهينوا السفهاء فانه يفهم منه ان علة الاكرام
والاهانة هى العلم والسفه يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول كذا قال الفخري
فى تنبيه وهذه الحجج مما تمسكنا به وفيه اما اولا فلان انتفاء العلة ليستلزم انتفاء
معلولها المساوى لا مطلق واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون للحكم علتان فلا يلزم
من انتفاء احدهما انتفاء الحكم لجواز ثبوته بالاخرى والجواب عنه من وجهين احدها
ان العلة حينئذ هى احدهما وثانيهما المنهاج والحقيق وهو ان الاصل عدم علة اخرى وقد
ضعفناه فى البحر المحيط والولحا بعدم تعدد العلل على معلول واحد فلزمها الحجة الجواب
مع ان فى النفس من هذا الانكار شيئ ولنا على الدعوى الثانية وجوه الاول
ان الاصل عدم التكليف بشيئ فلما قال عليه السلام فى الغنم السائمة مثلا
دل على قطع هذا الاصل فى مادة المنطوق والا لزم الغاء اللفظ وكلام البليغ
لا يصار فيه الى اللغو فكيف لكلام الشارع وحينئذ يبقى الباقي وهو عدم وجوب
التي

التي كون فى المعلوفة تحت الاصل اذ لا تكليف بدل البيان فليس المقتضي لنفي الحكم عن غير
محل الوصف هو نفي الوصف الذي هو محل النزاع بل هو الاصل واما هو فلا يدل على شيء
الثاني ان المفهوم يفيد الظن ولا يجوز العمل بالظنون لكنه قام البرهان على العمل بظنون
المناطيق وبعض ظنون المفاهيم كمفهوم المشروط مثلا ان بعضها لم يقم عليها
برهان اولم يرد به من الشرع بيان فيبقى تحت النهي ومن جملتها مفهوم الوصف
الثالث ان الاصل عدم كونه حجة ومن ادعاها فعليه الاثبات وما تمسك به المخالفون
من الادلة الواهية مخدوش سنبينه انشاء الله تعالى فلا يلتفت اليه ولا يعول
عليه فهو كمسموع الغالب الرابع لو دل التقييد بالوصف على نفي الحكم عما عداه
لدل قوله تعالى ولا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة على جواز اكل الربا اذا لم يكن اضعافا
مضاعفة والمفروض انه لا يجوز على كل حال والجواب عنه ان الاية تدل على ذلك لكن عارضها
شيئان احدهما قوله تعالى وحرم الربا فانه يشمل القليل والكثير وثانيهما الاجماع
على حرمته قليلا كان او كثيرا الخامس لو دل لاقتضى ان يكون قول القائل اطع الجهال واكرم
الكفار انه يجب عليه طاعة كل من غاير الجهال ولا اكرام كل من ليس بكافر وليس كذلك على ان مبنيه
كما هو المفهوم كما هو مذهبنا فى البحر المحيط والخلاف فيه مشهور بين خصومنا وعلى وجه
فلا يجوز له ان يطيع الانبياء ولا ان يكرم العلماء والمناطيق تدل على خلاف ذلك فى
العمل بها واجيب بنفي المفهوم لغوا والجواب عنه اما اولا فلانه تعارض دليلا المنطوق
والمفهوم فيعمل بالاقوى وهو المنطوق ولا يلزم الغو عنه نقضا وثم الادلة
مع ترجيح بعضها على بعض وقد شناه فى بعض كتبنا الاصولية واما ثانيا فالقول
بحجية التعليق المشروط بعدم فائدة اخرى هناك سوى نفي الحكم عما عدا محل
الوصف اما اذا كان كذلك فلا وههنا الفائدة موجودة وهي الاولوية فانه اذا
اوجب عليه طاعة الجهال واكرام الكفار فبالاولى ان يطيع الانبياء ويكرم العلماء
وفيه انه يستقيم على قول من جعل النزاع مشروطا بذلك فاما من عمم ذلك فلا ن
احتج المرتضى فى الذريعة بوجوه منها حسن الاستفهام من القائل ضربت
طوال الغلمان ولقيت اشراف جيراني بان يقال له اضربت القصار من غلمانك

ام لم يضربهم ولعبت الهامة من جيرانك ام لم تلعبهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي
وصفه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة لما حسن الاستفهام لما لم تكن تلك الصفة لكان هذا الاستفهام
ينبني والجواب ان حسن الاستفهام كما يكون في هذه الصورة يكون عند تجويز ان يكون
المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز وضمنه السبكي في ذريعة وفيه ان ذلك ان هذا
يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه كلام سمعه الا ويمكن التجوز من طريق النقد
ان يكون المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وقد علمنا بقبح الاستفهام في مواضع ليس
دلالة على منافاة هذه العلية على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز فالخطاب
قرن به ما يدل على انه متجوز ولا يحسن منه الاطلاق والجواب واما اولا فلانا نقول بذلك
عند تجويز كون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز فانا اذا احتملنا ذلك صح بلا
اشكال واما ما قطع بارادة الحقيقة منه او المجاز فلا كلام لنا فيه اذ لا ريب في قبح
الاستفهام واما ثانيا فلانه قد يكتفي الاستعمال الخفي ما قرن به عما يدل على انه متجوز
فيتساوى عند السامع احتمال ارادة الحقيقة واحتمال ارادة المجاز فيحسن الاستفهام
ذلك الوقت ولا يجدي نفعا ما قرن به بعضنا فيه واحتج المحقق بوجهين الاول انه
لو دل اما باللفظ او المعنى وهما والقسمان باطلان اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي باللفظ فلانه ليس في اللفظ ذكر لنفي الصفة واما المعنى فلانه لا طريق
التعليق دال اللزوم ولا لزوم بين تعلق الحكم عن صفة وانتفائه عند اخرى
وبه تمسك في الاحكام على اصله انه ليس في الالفاظ وكذا تمسك به الشيخ في التحصيل
والعلامة في النهاية والتهذيب وفيه ان الملازمة العرفية موجودة فلا وجه لانكار
مطلق الملازمة ومن هنا اعترض المازندراني في حاشيته قائلا يمنع عدم الملازمة
في العرف اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا اهن زيدا الفاسق انتفاء
الاهانة عند انتفاء الفسق الوجه وقد ورد متعلقا على الصفة واستفيد نفيها عنها
كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فيجعل حقيقة القدر المشترك بينهما
وهو ثبوته عند الصفة مع ثبوته عند نفيها كقوله تعالى وفي الغنم السائمة وورد ايضا
معلقا على صفة علم مع ثبوته ونفيها معها كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم

خشية

والتهذيب

خشية املاق فيجعل حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو ثبوته عند الصفة
اعم من ان ينتفي عند انتفائها او يثبت عندها عند انتفائها بنفي نحو ما صونا
للكلام عن الاشتراك والمجاز وبه تمسك الحاصل والتحصيل والمنتخب وهو احد ادلة
العلامة في النهاية وفيه كلام اما اولا فلان المجاز على تقدير كونه للقدر المشترك
باعتبار استعماله في الافراد بل هو على هذا الفرض اكثر من كونه حقيقة في احد الافراد
مجازا في الاخر واما ثانيا فلانه قد ورد مستعملا في كل واحدة من الصورتين والاصل
في الاستعمال الحقيقة واما ثالثا فللقرافي في شرح المنتخب وهو ان الاية ليست
من هذا الباب بل هو من باب مفهوم الموافقة لقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما
فانا نهانا اذا حرم القتل حالة خوف الفقر فاولى ان يحرم حالة امانه ولما اجاب قال
في الوسيلة من انه يصح ان يكون موضوعا عرفا لثبوت الحكم محل الوصف ونفيه عن
غيره وان كان موضوعا لغة للقدر المشترك فقط مع ان بعضهم او على كون ذلك معناه
لغة فتكون الدلالة عليه تضمنا وفيه اشكالات عديدة هذه المذكورة ذكرناها في المختلف
فلاحظ وتفطن واحتج العلامة في النهاية بوجوه الاول والثاني ما وافق المحقق
في حجته بهما والثالث ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته في الاخرى
والاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم منه الاخبار عنه في الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوته
في احدهما لا يلزم الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما الا لظهور الدليل وهو دليل الرابع لو دل
التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما تقدم
فالمقدم مثله ثم شرع في بيان الشرطية واعتمد على هذا الدليل المحصول والمنتخب
نقض سنذكره في البحر المحيط مضافا الى ذلك ما نقله القرافي في شرح المنتخب عنهم
فتأمل واحتج الفقيه بان عدم الدلالة مطلقا بوجوه الاول انه لو ثبت
المفهوم لثبت بدليل اما عقلي ولا مدخل له في مثله او نقلي متواتر بنحو ان لا
يختلف فيه او احاد فانه لا يفيد في الاصول والجواب عنه اما اولا فلان علماء الاعصار
في الامصار كانوا يكتفون في مدلول الالفاظ بالظن وفي فهم معاني الالفاظ بالاحاد

لنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه واما ثانيا فلانسلم حصر الدليل بما
ذكرتم بل ههنا طريق اخر وهو مركب من النقل والعقل فمجرد العقل بدون النقل لم
شيئا اخر اليه من النقل لا مدخل له واما ثانيا فاما ثالثا فلان خبر الواحد المحتف
بالقرائن يفيد العلم فهو قسم ثالث للخبر غير المتواتر والاحاد واما رابعا فما ذكرناه في بحث المخصص
من انه يجوز ان يكون الدليل سمعيا غير الخبر المنحصر في المتواتر والاحاد بل قد يثبت ذلك
عند ارباب الفنون دعلها به وهو الاجماع والاستقراء فرفع الفاعل ونصب المفعول
انما علم باجماع الادباء وطريق العلم بالاجماع الاستقراء وقد بسطناه في المختلف الوجه الثاني
لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل اما الملازمة فلان الدال الذي يثبت في
الامر واصل الخبر صونه عن عدم الفائدة فانه لو خلى الخبر واما انتفاء اللازم فلانه لو قال في
الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا
والجواب عنه اما اولا فلانه قياس وهو غير جائز في اللغة وفيه انه ليس بقياس بل هو
استقراء كما صرح به العضدي في شرح المختصر واما ثانيا فنمنع انتفاء اللازم فانا
نلتزم ان الخبر حجة فيه مثل الامر ولذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوم بالشام الا لدليل
وكذا ذكره بعض الناس واما ثالثا فهو ان الخبر وان دل على المسكوت عنه غير عنه
فلا يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج لخلاف الحكم فانه لا خارجه حتى يجري فيه ذلك اي
جواز حصوله في الخارج هذا الجواب للحاجبي في المختصر وشرحه قال في الشرح
وهذا الجواب دقيق لكنه يرجع الى نفي المفهوم لكونه مسكوتا عنه وعدم حكم وتعرض
وهو بعينه مذهب الخصم وقد بسطناه في المختلف الوجه الثالث والرابع والخامس
ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف فلاحظ وبسقل واضح التخصيص مع مشاركته
غير الموصوف في الذكر كان كلامه فانه لا معنى له مما لو قصص اليوم المتيم بايجاب
الصلوة فيه والغنم الاسود بوجوب الزكوة فيه مع اعتقاد التساوي واعترض
الغزالي في المنخول فقال انه هذا هجر من كلام يتعالى عنه منصب احاد الناس
فضلا عمن هو الشارع الاحكام المبعوث لتمهيد الدين وهو افصح من ينطق
بالضاد ولا يظن به التفحيخ بنسخة في روم تخصيص فان ذلك قادح في

النبوة

النبوة فلابد من تخييل فائدة لتخصيصه وليس ذلك الا الاختصاص بالحكم بما ادلهم
يتخيل سواها فائدة وعنه اشكال اذ قد يختص لسبق القياسيون معنى
المخصوص بالنص ويعتبرون به غيره فيتسع بسببه قضايا الشريعة واجاب عنه
في المنخول بان هذا هذيان فان رسول الله صلعم كان لا يتزهد عن بيانه على التفويض
الحكم الى رتبات المجتهدين وظلامهم واشتباكهم في عمر الظن ولو امدته الله سبحانه
وتعالى بالبقاء الى في الشرع الاحكام ونحن انما نصير الى القياس للضرورة
فلا وجه لهذا الظن وقد بسطناه في المختلف فتدبر به واحتج الشافعي انتصارا
لمذهب الشافعي مع الاول اللغات في دليلها انقل المذهب عن اربابها
والمسئلة لغوية والشافعي امام الصنعة وقد قال بها وكذلك نقل عن ابي عبيدة
معمر بن المثنى التيمي في كتاب ان حمل قول رسول الله صلى الله عليه وآله لان
يمتلي بطن احدكم قيحا حتى يريه خير من ان يمتلي شعرا على ما اذا لم يحفظه الرجل
سواه وهذا قول بالمفهوم ونحن نحتج في تفسير القرآن بقول الاخطل وغيره من اجلاف
العرب فالاكتفاء بقول الائمة اولى وزيفه المنخول بان ادعاء الاطباق من اهل
الصنعة غير ممكن ونقل الاحاد يعارضه مسئلة قد نفى محمد بن الحسن المفهوم وهو من الائمة
فلا منع في النقل مع التعارض الخطا عن مبلغ التواتر وبهذا على القطع شجاعة
على عليه السلام وسماحة حاتم اخبارا فعابها لم ينقلوها الينا الا احاد الرجال
وادعى اشتهارا من الصحابة في المفهوم وعدوا وقايع كقول يعلى بن امية لعمر ما
بالنا نقصر واختلاف الصحابة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين وغير ذلك
وزيفه المنخول بان هذه الوقايع لو جمعت ونقلت دفعة واحدة لم تورث العلم ليس
ذلك كوقايع علي عليه السلام وحاتم مع كثرتها وقد نقل ان رسول الله صلعم مرسات بدار
الصحابي فتنا طاليلا فخرج والماء يقطر من راسه فقال لعلنا
اعجلناك اذا قحطت فلا غسل عليك فلعلهم فهموا نفي الغسل من هذه
فلا يقنع في هذه الطريقة فتفكر واحتج القائلون بالدلالة مطلقا باحد وعشرين
وجها ذكرناها مع اجوبتها في المختلف ونحن هنا نذكر لك سطرا منها الاول لو

لو يثبت الحكم انتفاء الصفة لكان تعليقه على الصفة عريا عن الفايدة واللازم باطل
لانه يستقبح ان يثبت تخصيص احاد البلغاء بغير فايدة فكلام الله تعالى ورسوله صم احق
وهذا بعض ما تمسك به العضدي والجواب عنها اما اولا فبالمنع لان افعال الله تعالى
لها غايات خفية لا يستقيم للعقل ان يحكم بانتفائها عنه بعدم اطلاعه عليها واما ثانيا
فبمنع الملازمة وذلك لان هاهنا فوايد غير ما ذكره منها اعلام السامع ان الحكم متناول
للصفة لئلا يتوهم خروجها عنه لقوله مثلا لا تقتلوا اولادكم خشية املاق لانه لولا
اعتبار الخشية لامكن ان يتوهم ان القتل جائز فذكره ذلك ليعلم بثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان تكون المصلحة تقتضي اعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالنظر
والفحص كما اجاب المحقق في المنهاج وتبعه في المعالم واعترض عليه بانه اذا تحقق ما
ذكرتموه من الفوايد فلا يكون من محل النزاع في شيء اذ الخصم انما يقول بذلك اذا لم
يظهر للتخصيص سوى نفي الحكم واجاب عنه في المعالم وما بمعناه في حاشية العضدي
عليها وحيث ان النزاع فيه بلا حظ وتقرير الوجه الثالث في انه اذا قيل الميت اليهودي
لا يبصر والانسان الابيض لا يطير والانسان الاشقر لا يعلم الغيوب والاسمر
لا انام لا يبصر استقبحه اهل اللسان والعقلاء لان الميت المسلم ايضا لا يبصر
والانسان الطويل ايضا لا يطير فلولا انه يتبادر من هذا الكلام الى الاذهان
ان الميت المسلم يبصر وان الانسان الطويل يطير لما حسن هذا الاستقباح
وبه تمسك المنهاج والسيواني والحنفي والجواب عنه اما اولا فبالمنع من التبادر
واما ثانيا فان النزاع لغة وهذا قد بينا عرفا ولا يلزم ان الاصل حينئذ عدم النقل فيثبت
في اللغة كذلك هو المطلوب واما ثالثا فبان الاستقباح لعله انما كان لكونه بيانا
للواضحات لا لما ذكره واما رابعا فهو معارض بقولنا الحمد للنضجة بالنشاة
العوامل فانه لا يدل على نفي الاجزاء عن الصحيحة وغيره اشكال الوجه الثالث
ان قوله عليه السلام مطل الغني ظلم فانه يتبادر الى الذهن عند سماعه ان مطل
الفقير ليس بظلم وبه تمسك والمنهاج والسيواني والحنفي والجواب عنه بمنع التبادر
الى الذهن الرابع ان تعليق الحكم بالوصف لما دل على انتفائه بانتفاء الوصف

فلذلك

فلذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما ما كان الا في التخصيص لانه لا فرق
بين ان يقول في سايمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سايمة الزكوة و
الجواب عنه انه قياس في اللغة وهو باطل ولما سيقي في انه بعينه جواب عنه ايضا ذكرناه
في المختلف الخامس ان تعليق الحكم بالاسم يجري مجرى الاستثناء من النفي
ويقوم مقام قوله ليس في الغنم الا السايمة الزكاة والجواب عنه من وجهين احدهما
انه قياس في اللغة وثانيهما ذكرناه في المختلف وقد سبقنا اليه المرتضى في الذريعة
السادس قال ابو عبيدة القسم بن سلام بن لبيد الخطاب وهو من اهل اللغة
فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله صم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
انه اراد ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وان لي المطل والواجد الغني
واصل العرضة مطالبته وعقوبته حبسه ولما سمع قوله عليه السلام مطل الغني
ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله صم لان يمتلي جوف احدكم
قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقد قيل له انما اراد النبي الهجاء من الشعر او هجاء
الرسول صم فقال لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة والامتلاء
الجوف معنى لان ما دون ملء الجوف من ذلك مثل كثيره واما المقدمة الثانية
فلانه من اهل اللغة فيصدق في نقله وهذا ثاني ادلة العضدي وفيه اما اولا
فلانا لا نسلم انه فهم ذلك لغة لجواز ان يكون قد بنى ذلك على اجتهاده وحينئذ فلا
يكون مقبولا ولا مقلدا فيه واجاب عنه العضدي بان ائمة اللغة لما تثبت بقول
الايمة معناه كذا وهنا التجويز قائم فيه وضعفناه في المختلف واما ثانيا فبالمعا
فبالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فيدل على انه ليس
من مفهوم اللغة واجاب عنه العضدي بانه لم يثبت مذهب نفي الاخفش له
كما يثبت اثبات مذهب ابي عبيدة والشافعي له فان ابا عبيدة قد ذكره في
مواضع والشافعي يروي اصحابه عنه مذهبه مع كثرتهم ولا كذلك الاخفش ولو
سلم فابو عبيدة والشافعي ارجح من الاخفش لانهما اشتهرا بانهما اعظم منه في العلم والشهرة
ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من

الثاني لانه انما ينفي لعدم الوجدان ولانه لا يدل على عدم الوجود الا ضمنا والمثبت يثبت
الوجدان وانه يدل على الوجود قطعا وفيه اشكال ذكرناه في البحر المحيط اما اولا فانما
ترجح بحكم باعتبار ان القائلين بالاثبات ابو عبيدة والشافعي ائمة لو كان القائل
بالنفي هو الاخفش كيف وقد قال بقوله جماعة من اكابر الاصوليين ولهم غاية المعرفة
باللغة كالشيخ المرتضى والعلامة ابي حنيفة وغيرهما واما ثانيا فبان الفرق بين
الاثبات والنفي انما يحسن مع كون المشهود به من المحسوسات فيشهد احدهما بالاحساس
والاخر بعدمه اما اذا كان مما يعلم بالاستقراء كوضع اللفظ للمعنى المعلوم باستقراء اللغة
واستعمالات اهل اللسان فلا ترجيح للاثبات على النفي في ذلك بل قد يترجح النفي على
الاثبات فان المثبت انما قال به لاستعمال اللفظ فيه وذلك لا يستلزم الوضع لانه
يشيع الاستعمال بلا قرينة فيمكن ان يكون ظنه ذلك مستندا الى عدم وجدان القرائن
بخلاف النافي فانه ليس بهذه المثابة كيف والنافي في معضده الاصل بخلاف
المثبت فانه بخلافه فتامل الوجه السابع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله عند نزول قوله تعالى
استغفر لهم الآية قال لازيدن على السبعين فلو لم يعلم من جهة دليل الخطاب ان
ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك والجواب اما اولا فبمنع ثبوت الخبر ومن
هنا قال في المنخول ان ما نقل في اية الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض منه التناهي
في تحقيق الناس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وآله ذهوله عنه واما ثانيا
فبمنع فهمه ذلك وانما ذكر السبعين للمبالغة فقيل منه عدم الغفران مطلق واما
ثالثا فهو مفهوم شرط لما صحح به العلامة في التهذيب وضعفه في الوسيلة و
ذكرناه في المختلف الثامن قول يعلى بن امية لعمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا
الحديث وقد تقدم والجواب اما اولا فلان هذا مفهوم شرط فليس من محل النزاع واما
ثانيا فبمنع فهمهما منه لجواز استناد ذلك الى الاستصحاب فكانهما قالا ان القصر
حال الخوف انما ثبت بالاية فما بال حال الامن لم يبق على ما هو الاصل من الاتمام
التاسع نقل عنه صلى الله عليه وآله انه قال طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله
سبعا فلو كان ما دون السبع مطهرا لم يستند التطهير الى السبع لورود السابع

على عدل ظاهر فتبطل فائدة المنطوق واذا عشر رضعات يحرمن فان مفهومه يقتضي
ان لا يكون الخمسة محرمة لان الحرمة تحصل بهذه الخمسة فلا تحصل بالخمسة لانه الحاصل
والجواب عنه اما اولا فلانه جعل العشر علة التطهير والتحريم فيستغنيان عن عدم ذلك
العدم واما ثانيا وثالثا فقد ذكرناهما في المختلف العاشر منع ابن عباس من توريث
الاخت مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف
ما ترك فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد
والجواب عنه اما اولا فبالمعارضة بقول عثمان تحجبها ويمكن باعلام كذا في
المنخول واما ثانيا فبانا لا نسلم ان حكم ابن عباس مستند الى المفهوم بل لعل ان
منع ابن عباس وحكمه بذلك من جهة اعتبار ان الاصل عدم التوريث فلما ورثت
الاخت بشرط الولد بقيت حالة وجود البنت التي يصدق عليها انها ولد بحسب اللغة
بل ولد حقيقة بلا ريب على اصل النفي اذ الاصل عدم التوريث والى هذا اشار في النهاية
قائلا ومنع ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل عدم التوريث فلما ورثت الاخت
بشرط عدم الولد بقيت حالة وجود البنت الذي هو ولد على اصل النفي وفي نقل
الجامع على كونه حجة لغة لاشتهار بقول كثير من ائمة اللغة به فان منهم
ابو عبيدة وعبيدة لانه في حديث الصحيحين مثلا مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل
غير الغني ليس بظلم وجعل جهتهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب
وفيه ايضا ما نبه الحكم ما ذكرناه من الطعن على هذه الحجة ان هذه المسئلة قد
اختلف فيها واهل الظاهر وهما مما اختلف فيه من اللغات اذا احتمل معناه كذا
استنادا على اجتهاده نعم لو كان مما لم يظهر فيه الخلاف وقال واحد من ائمة اللغة
ان معناه كذا لم يبعد حصول الظن بذلك واما عند ظهور الاختلاف فلا بد
ان يحتاج ذلك الى الترجيح بين اقوالهم وهنا اشكال القائل بانه حجة
شرعا لا لغة بانه لا يتعرف ذلك من كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وآله
من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان الحكم ما زاد
على السبعين بخلافه حيث قال كما رواه الشيخان لازيدن على السبعين

والجواب عنه معلوم مما ذكرناه في جواب حجة القايل بانه يدل مطلقا حيث انه احتج
بان العقلا حظ وتدبر واحتج القايل بانه حجة عند عدم العلم بفايدة اخرى بان
المخالفة فايدة معقولة ونحن ما سبقته بالاصل فيجب للمصير واعترض عليه القرافي والهندي
بالوسيلة قايلا بان الاصل يمكن تحصيل التقوية مثلا فايدة معقولة او عينها
تذنيب قد استمل على فرع مبني ان القايلين بحجية المفهوم اختلفوا في ان
تعليق الحكم على صفة في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف
في غير ذلك الجنس من باقي الاجناس ام لا مثلا لو قال في سايمة الغنم زكوة
هل يقتضي نفي الحكم عن معلوفة البقر عند من قال بانه يقتضي نفي الحكم عن معلوفة
الغنم ام لا ذهب الشاذ من الناس الى الاقتضا ونقله في المنية والنهاية عن
بعض فقهاء الشافعية وذهب الاكثرون الى عدم الاقتضاء وعليه جرى الحاصل و
التحصيل والتهذيب والمنية بالتبيين وبه قال العلامة في النهاية واخترناه في المختلف
واليه اذهب في هذا الكتاب ونقله في المنية عن المحققين واحتج الاولون بدليل دل
على عدم اقتضائه نفي الحكم عن معلوفة الغنم فانه يدل على عدم اقتضائه نفي
الحكم عن معلوفة البقر بل الامر في هذه الصورة اوضح من تلك الصورة لبعدها
عن دليل الخطاب واحتج الحاصل والتحصيل والنهاية بان دليل الخطاب نقيض
المنطوق فلو تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة
الغنم دون غيرها واعترضه بعض العميديين بعض مشايخنا في المختلف فلاحظ
وتفكر واحتج القايلون بالاقتضاء بوجهين الاول ان السوم يجري مجرى
العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة انتفاء
العلة واجاب عنه الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنية والنهاية بان المذكور
سوم الغنم انما هو علة لوجوب زكاة الغنم فيلزم من انتفاء سوم الغنم
انتفاء معلولها الذي هو وجوب زكاة الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه
خاصة واعترضه القرافي في شرح المنتخب قايلا بان من ادعى ان معلق هذه العلة
بوجوب زكوة الغنم لا يحتاج لان ايد شرعي فان الشرع قيد العلة بقوله في سائمة

الغنم ولم يقيد المعلول بل قال في سايمة الغنم الزكوة فعمم هذه العلة المقيدة
سابقا في جملة الاجناس فيلزم عدم وجوب الزكوة في جملة الاجناس الوصف الثاني
ان المفهوم هو اثبات نقيض المنطوق ونقيض قولنا في سايمة الغنم الزكاة
ان ما ليس بغنم سايمة لا زكوة فيه وساير الاجناس ليس بغنم سايمة ورده عنه
القرافي في شرح المنتخب قايلا بان نقيض المقيد لغة انما هو السلب لاعتبار
ذلك القيد فاذا قلنا اكرم زيد عمرا لا يناقضه لغة الا زيد لم يكرم عمرا او كذلك
زيد في دار اضيف لا يناقضه الا زيد ليس في دار اضيف لا يناقضه ما ليس بزيد
عمرا وكذلك زيد في دار اضيف لا اضيف ليس بزيد فيهما وكذلك في سايمة الغنم الزكاة
لا يناقضه الا ان ما ليس سايمة من الغنم ليس فيها زكاة فتامل وفيهما لو كان
الوصف المعلق عليه الحكم علة لزم من عدمه عدمه والا لزم اما كون ما فرضناه
غير علة او تحقق المعلول بدون علته واللازم بقسميه باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة
اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان نفي الحكم فاما ان يستند الى
العلة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى عين
تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بل العلة احد الامرين واما بطلان
القسمين فظاهر وهذا الفرع ذكره التهذيب والمنية والنهاية وفي شرح ابن
قايلا بان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا موثرات فيها ولا يلزم من عدم
علامة الحكم ومعرفته عدمه وقد ذكر العلماء لهذا الحكم شروطا منها ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقه كما لو قال لا تضحى بشاة
فانه يتوهم منه انه لا يجزي التضحية بشاة عوراء فاذا قال لا تضح بشاة عوراء
كان ذلك لان الصحيح على التضحية انما ليست عوراء وقد ذكر هذا الشرط التهذيب
والمنية والنهاية ومنها عدم خروج المذكور كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وهذا الشرط مذكور في النهاية والمنية ومنها ان لا
يكون لسوال سايل كما لو قال ان سايمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا

لبرى سائمة الغنم زكوة وهو مذكور في المنية والنهاية ومنها ان لا يكون لحدوث واقعة
وقعت وقد ذكره في النهاية ومنها ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله تعالى
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا
يجري غالبا الا عند الشقاق واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يغلب
على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وهذا الشرط ذكره جماعة من رؤساء الاصوليين
منهم الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنية والمنتهى والنهاية ونازعهم القرافي
في شرح المنتخب وتعقبنا المنازعة في المختلف فلاحظ وتدبر مخاصمة بين الاصوليين
والنحويين في مفهوم الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره وقوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق المعنونة لك الحق عندي ان تقييد الحكم بالغاية يدل على نفي ذلك
الحكم عما بعد تلك الغاية مطلقا اي محسوسا كان او غير محسوس من جنسه او من
غير جنسه مع من او مع غيرها الى كان الدال على الغاية او حتى في الخبر كان ذلك او في
الامر والانشاء في اللغة او في الشرع وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل
والتهذيب والنهاية الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين ومنية اللبيب
والمنخول والمنهاج وتمهيد المفرس والتحفة والوسيلة والزبدة والفوائد الحائرية
وشرح القرافي على المنتخب وبعض الانصار وشرح الرضي على الحاجبية وغاية
مامول الفاضل المعاصر واثنان من شراح المنهاج واستظهره في المعارج
ومحقق في المطارح والمعالم واخترناه في المختلف ورجحناه في البحر المحيط ونقل في
المطارح نسبة عن اكثر المحققين وفي المنية عن جماعة من الفقهاء والمتكلمين
كالقاضيين وابي الحسين البصري والفخر الدين الرازي وفي المنخول الا لانعته
وذهب شذاذ من الناس منهم المرتضى في ذريعته والنوفلي في [illegible] الى عدم
الدلالة مطلقا وهو المحكي عن الاسدي وطائفة من المتاخرين منهم الحر العاملي
والسيد النعمة الجزايري ونقله في المنية عن جماعة من الفقهاء واصحاب
ابي حنيفة وقيل ان الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمفصل محسوس معلوم

كقوله تعالى

كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف حكم ما
قبلها للعلم ضرورة بانفصال احدهما عن الآخر وان لم تكن كذلك كقوله تعالى و
ايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يجب فيه
المخالفة والسر انه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين
بعض المواضع في البدل اولى فيها من البعض فجاز ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها وهذا
القول نقله القرافي في شرح المنتخب وعزاه في النهاية الى العميد وفي التحصيل
انه الاولى وفي الحاصل جعله ممكنا وقيل ان كان ما بعد الغاية من جنس ما قبلها
فانه يدخل في حكم ما قبلها والا فلا وقيل انه حجة مطلقا لكن لغة لا شرعا واختاره
الجامع وقيل انه حجة مطلقا لكن شرعا لا لغة ومنهم من قال انه حجة من حيث المعنى
ورد ان الجامع عن العقيل وقيل انه حجة في الامر دون الانشاء دون الخبر ونقله الجامع عن
قوم وقيل ان اقترن بمن فلا يدخل والا يحتمل الامرين وحكى هذا القول عن سيبويه
وذهب خلق كثير من ارباب الادب الى انه ان كانت الالة الدالة على الغاية
حتى فلا بد ان يكون ما بعدها داخلا وان كانت الى فالخلاف فيه وان كانت الى الحكم
عليه بعدم الدخول وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان الغاية
مفهوم لا منطوق وفاقا للمشهور والجمهور وقيل ان التقييد بالغاية يدل على
مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها لكن ليس ذلك بمفهوم بل انما هو منطوق وعليه
اصحاب شذاذ من الناس ونقله في المطارح عن ابي الحسين وفي [illegible] ان
هذا اشبه ان يكون دلالة منطوق لا مفهوم واحتج القائلون بانه منطوق
بتبادره الى الاذهان ورده شارح الجامع قائلا بانه لا يلزم من تبادر الشيء الى
الاذهان ان يكون منطوقا وضعفناه في المختلف وثانيها انه اختلف الحكم
هنا في محل النزاع فمنهم من جعله فيما بعد الغاية لا في الغاية نفسها وعليه جرى
الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنية والمنتخب والذريعة والمعارج و
النهاية والمنهاج والمعالم واليه صرنا في البحر المحيط والمختلف ومنهم من جعله
في الغاية نفسها وعليه جرت التحفة والوسيلة والمطارح وشرح القرافي

على المنتخب ونقله في المطارح عن الآمدي ومن صاحب الكشاف وذكر في المطارح
ان بعض المحققين صرح بان مابعد الغاية لاخلاف في ظهوره بل انما الخلاف في
نفس الغاية هل هو داخل ام لا في المشهور ان في المسألة نزاعا واحدا وهو هذا
وفي العلماء من جعل فيها نزاعين احدهما ان مابعد الغاية هل ينتفي الحكم عنه ام لا والثاني
في نفس الغاية وعليه اعتمد في هذا الكتاب ونقلت في البحر المحيط عن بعض المتأخرين انه
قال لعل ما الغاية نقل بعضهما الان اخر الشيء جزءه وغايته اخره وقيل بخروجهما
والذي استظهرناه في البحر المحيط ان النزاع بين قدماء الاصوليين غير متعدد بل
انما هو واحد وهو فيما بعد الغاية لا الغاية نفسها وضمنا هذا الكلام في [illegible]
الصعوبة على المعالم والذي ذكرناه في المختلف ان النزاع بين القوم واصلهم
اختلفوا في تفسير الغاية فمنهم من قال هي ماينتهي به الشيء ومنهم من يقول هي
ماينتهي اليه الشيء فعلى الاول دخولها ظاهر فلا ينبغي ان تجعل محل الخلاف
وعلى الثاني لا يعلم دخوله فينبغي ان يجعل محل الخلاف كما هو في الواقع لكن الكل على
هذا فيكون النزاع بين من يجعل النزاع في نفس الغاية وبين من يجعله فيما
بعدها لفظيا وقد ذكرنا في حاشيتنا الكبرى على المعالم ان الاصوليين لم يجعلوا محل النزاع
في هذه المسألة هل هو مخالفة نفس الغاية لما قبل الغاية او مخالفة مابعد الغاية
لما قبلها ولكنهم يطلقون العبارة لكنهم في الاحتجاج يذكرون ان النزاع في
الثاني والباقون يفرضون البحث في مخالفة مابعد الغاية لما قبلها ومخالفة حكم النزاع
لحكم صاحبها ولو حققته لم يبنى على ان الغاية والمغيا هل هما شيء واحد كما السمكة
بالنسبة الى الرأس او شيئان كما الصوم النوعي بينه الدخول قال بالاول
قال باتفاقهما في الحكم المذكور وقد ذكرنا كلاما طويلا في ذلك في حاشيته ولاحظ
وتأمل وتأملها في بيان غاية الابتداء باعتبار الدخول وعدمه فقيل بالدخول وقيل
بعدمه والمختار عندنا ان غاية الابتداء كغاية الانتهاء وهو مذهبنا في المختلف و
فائدة الخلاف اما لانا اذا قلنا الاعلى السور وايهما هل تتعدد الغاية ام لا وفيه خلاف
وفي هذه المسألة كلام طويل والاصوليون لم يتعرضوا لها في بحث المفهوم بل

سدّ نحو هذا البلاغ واطلق على نحوها النزاع في بحث التخصيص بالغاية وانتقلنا انه هم
في البحر والمختلف وكذا في هذا الباب الكتاب ونحاسبها في اطلاق الغاية تقسيمها
تطلق على الغرض المطلوب من الشيء وعلى الجزء والفرق بين هذه الاشياء
ان الغرض هو ما يكون باعثا على الفعل والفائدة ما يترتب عليها الفعل والغاية
ماينتهي اليه الفعل وقد لا يلاحظ الحيثيات في الاطلاق كما قيل ومعنى ثم
والفائدة والغرض يمعنى فيها اذ لم يكن بمعنى الغرض والا فقريبة اليه جدا وعلى
المسافة كما قالت الادباء حتى لانتهاء الغاية اي المسافة ويمكن ان تكون الاضافة
هنا بيانية اي انتهاء هو الغاية وعلى النهاية والانتهاء كما قال الغاية الشيء
هي نهايته وطرفه ومنقطعه وهذا المعنى هو مطمح انظارهم وبعضهم قال [illegible] هي
بتقسيم الغاية على انه نحو قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والى نهاية
نحو قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل ولكل واحد من القسمين ينقسم الى غاية حقيقية
نحو سافرت اليوم الى الليل والى حكمية نحو الحركات المتحرك الى نصف المسافة
ثم الى اخرها ولكل واحد من الاقسام المذكورة ينقسم الى غاية حسية والى غاية
غير حسية فالاول نحو ذهبت الى السوق للغاية المكانية الحسية واتموا الصيام
الى الليل للغايات الزمانية الحسية والثاني نحو قلبي الى كذا مائل اليك ناظر
كانه منتهى اليه باعتبار الشوق والميل اليه قال العلامة في هذا المثال كانه جعل
المخاطب محلا ينتهي اليه ومثلها في تعريف الغاية فقيل هي ماينتهي به الشيء وقيل
هي ماينتهي اليه الشيء وفي النهاية والتحصيل غاية الشيء هي طرفه ونهايته وفي الحاصل
غاية الشيء طرفه وفي التهذيب في بحث التخصيص بحسب الغاية طرف الشيء
وفي المنية في تخصيص المراد هنا بالغاية نهاية الشيء واخره وطرفه ومنقطعه
وفي المنتخب الغاية نهاية الشيء واعترضه القرافي في شرح المنتخب قائلا
بان هذا اللفظ المراد هنا الغاية نهاية الشيء واخره وطرفه ومنقطعه وفي المنتخب
الغاية نهاية الشيء واعترضه القرافي في شرح المنتخب فقال ان هذا اللفظ يحتمل
ان يكون نهاية لا قرانه او يكون نهاية لذاته والاول هو المطلوب لان المغيا يجب

تقريره بتلك الغاية وتكرير افادته البيان فيه مع حصر الحكم وقوله تعالى سلام هي
حتى مطلع الفجر فان ارادة السلام متكررة في ساحة الارض والزمان الى مطلع الفجر
ولذلك قال ابو حنيفة ان قوله تعالى عز وجل وايديكم الى المرافق ليس غاية لغسل
اليد لان غسل اليد لم يثبت قبل الغاية التي هي المرافق بل انما تقرر بذلك بعده
لكونه اسم اليد اسما للعضو من الاصابع الى الاباط لو قال اغسلوا الى المرافق
حتى يكون المعنى مطلق الغسل لا غسل اليد تكريرها الى المرافق فيكون المعنى منتظما لتقديره
اتركوا من اباطكم الى المرافق ويعترض في هذا المقام المجاز لا الاظهار والمجاز اولى من
الاظهار لما تقدم واستدلا على ما ذكر في المحصول ونفيا كلام القرافي هنا فحررنا
المحيط في التخصيص بالغاية وسابقها في ان الغاية حقيقة وقد اشتهر في السنة
الادباء انما الى ... وعلى هذا جرى الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنهاج والمغنية
مختصر وغيره ولم اعثر على كلام ذلك في كتب الادباء واللغة محصول الاصل
نعم قد ذكرنا في البحر المحيط ان اللام تجئ لمعنى الغاية في مواضع عديدة منها قوله تعالى
بان ربك اوحى لها اي اليها ومنها كل يجري لاجل مسمى اي الى اجل وقوله تعالى ولو
ردوا لعادوا لما نهوا عنه المعنى فيه لكنها ليست موضوعة لذلك بل هي حقيقة
في التمليك فقطع على اي او مشتركة بينه وبين غيره على اخرى ان استعملت
هنا اريد بها الغاية على سبيل المجاز بقى انت او الغاية ايضا لكونها مجازا كقوله
لاستسهلن الصعب او ادرك المنى اي الى ان ادرك المنى الى حين ذلك
فتلا بها لنا وجه الاول شهادة العرف فان من قال اكلت الرمانة الى
نصفها فانه لا يفهم منه الا عدم الاكل في النصف الاخر وكذا من قال اكلت الرغيف
الى ثلثه فانه صريح في عدم الاكل الى ما فوق وكذا لو قال اقرأت القرآن
الى النصف فانه يقطع بعدم قراءة النصف الاخر وكذا من يسمع اغسلوا يديكم الى
المرافق فانه لا يفهم الا عدم وجوب غسل ما فوق المرافق وغيرها واذا ثبت ذلك فان
هذا الفهم عرفي والنزاع انما هو بالنظر الى الوضع اللغوي والجواب عنه انا اثبتنا عرفا
كان في اللغة كذلك والا لزم النقل وهو خلاف الاصل ولما بينا فيما ان

الاسئلة المذكورة سوى مثال المرفق ليس من محل النزاع في شيء اذ لا شبهة فيما بعد
الغاية والنزاع فيما بعدها والجواب عنه انا اذا اثبتنا ان الغاية نفسها مخالفة في الحكم
لما قبلها فما بعد الغاية يكون كذلك بالطريق الاولى على انا ذكرنا ان النزاع
كما هو فيما بعد الغاية كذلك في الغاية نفسها فلا نسلم عندي ان الغاية ايضا مخالفة
في الحكم لما قبلها ومثال الربا نفترق الرغيف والقرآن لاثبات حكم الغاية ومثال
المرفق لاثبات حكم ما بعد الغاية وعند شيئا وفي المختلف الوجه الثاني ان تعليق
الحكم على غاية لا يخلو اما ان يكون لفائدة اولا والثاني باطل والا لزم العبث
في كلام البلغاء وكلام الشارع اولى بالتحرز فلاحق بالاعراض فتعين ذلك وان
كان الاول فالفائدة اما المخالفة واما غيرها مثل ان يكون فيه مخرج
الاغلب كاية الربائب ومثل ان يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة
خصوصه او لبيان ذلك لمن له حاجة الى معرفة ذلك له فان كان المخالفة
فقد تم المطلوب وان كانت غيرها فالاصل عدمها فتحتاج في ارادة غيرها
الى القرائن الى ترجيحه فيصير ذلك عند عدم القرينة من قبيل اللفظ المتردد
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فلا ريب في حمله على المعنى الحقيقي عند التجرد
عن القرينة ولما بحثه في الوافية بان هذه الفوائد كلها ما عشنا ويرد الاحتياج
الى القرينة وليس المخالفة المذكورة لرجحان على غيرها من الفوائد فيحمل عليه
عند عدم ظهور القرينة ورددناه في المختلف بان الفائدة التي هي المخالفة
اوضح ظهورا انا النظر الى تلك الفوائد بل نسبتها اليها كنسبة اللفظ الذي
له معنى حقيقي ومعنى مجازي واطلق مجردا عن القرائن فانه لا ريب حينئذ في
صرفها الى المعنى الحقيقي مع احتمال ارادة المعنى المجازي احتمالا لا وهذا
لا يقتضي التساوي بين المعنيين الوجه الثالث لو لم يكن ما بعد الغاية
مخالفا لما قبلها في الحكم لكان موافقا البتة وحينئذ فلو بقى الحكم ثابتا فيما
وراء الغاية لم تكن الغاية غاية اذ الغاية لا بد لمسقطها بل كانت
وسطا ووصلا ان معناها اللغوي مثل قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل

ان الليل غاية للصوم لكونه مدخولا لالى وهي في اللغة لانتهاء الغاية وحكم الليل
خلاف حكم ما قبلها قبله لان الامساك عن المفطرات يجب فيما قبله لا فيه وبه تمسك في الحاصل
والتحصيل والتهذيب والنهاية والتحفة والوسيلة واعترض عليهم بوجوه اضعفها انه
لو كان حكم ما بعد الى بخلاف ما قبله لوجب ان لا يجب غسل المرافق لكونها غاية
لليد التي يجب غسلها لكنه يجب اتفاقا واجيب عنه بان الغاية قد تكون مساوية
للحس مثل واتموا الصيام الى الليل وقد لا تكون كذلك كالمرفق والكعب فانه لم يتميز من
الساعد محسوسة الحس مثل فاتموا الصيام الى الليل وقد لا تكون كذلك كالمرفق والكعب
فانه لم يتميز من الساعد والساق بمفصل معلوم فوجب غسلهما تخرجا عن العهدة و
غسل اليدين والرجلين كما هو المعهود به يقينا والجواب اشار اليه المنهاج وشارح المختصر
حيث قالا ووجب غسل المرفق احتياطا لتحصيل الخروج عن عهدة الواجب بيقين و
في المختلف جواب اخر منقول عن جامع الجوامع لابي علي الطبرسي الوجه وبيانهما وتمامهما
ذكرناها مع جواب التحفة والوسيلة عنهما في المختلف فلاحظ وتدبر الرابع مفهوم الشرط
حجة بالادلة الواضحة وتقدم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط يقول به كل اصحابنا فكل
من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار فينبغي ان يكون
حجة وبه تمسكنا في البحر وفصلناه في المختلف الى سوال مسطورا من الادلة الجارية
في مفهوم الشرط جارية في مفهوم الغاية فلاحظها وتامل السادس ما تمسك به الفاضل
المعاصر في غاية المامول من انا قد بينا حجية مفهوم الشرط واقمنا البراهين عليها و
بضميمة الاجماع المركب يتم المطلوب بان يقال انه لو كان مفهوم الشرط حجة كان مفهوم الغاية
كذلك لكنه حجة اما الملازمة فللاجماع واما ثبوت اللزوم فلما تبين ان الاجماع البسيط
قد نقل هنا على انه يحصل العلم باستقرائها قال انه اذ خروج معلوم النسب غير قادح
وخلاف بعض العامة غير معلوم ولو علم غير قادح ايضا اذ لا محل مستحقه على ما
سيجيء في بحث الاجماع لاشتراط التتبع والسكوت غير نافع وبثبوت المفهوم يثبت
الحجية فالواسطة غير معقولة وخدشناه في المختلف بوجوه منها ان دعوى الاجماع
البسيط على ثبوت اللزوم لا يلتفت اليها بعد اشتهار الخلاف في ذلك ومنها انا نسلم

القوة في جانبنا ان يتعلق بمفهوم الشرط لكن لا نسلم الملازمة لتوقف حجية كل منهما على
دليل بخصوصه لان الاصل عدم حجيتهما فالمتيقن في العمل بهما ورود الدليل وخصوصهما
وفيه اشكال السابع ما روي عن زرارة انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حد
الجزية على اهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوزوا الى غيره فقال
ذاك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ماله ما يطيقون له ان يأخذهم
به حتى يسلموا فان الله تعالى قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الاية وروي عن الشيخ
في التهذيب انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام القتال قتالان قتال لاهل الشرك
لا ينفر عنهم حتى يسلموا او يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقتال لاهل الزيغ لا ينفر
عنهم حتى يفيئوا الى امر الله تعالى او يقتلوا ووجه الاحتجاج بما ذكرناه ظاهر وتامل
المرتضى في ذريعته بحي ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لتفرقته بين امرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه
السلام في سائمة الغنم الزكاة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون في ان يعلم ثبوت
الزكاة في السائمة بهذا النص مصلحة ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا
يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف انتهى كلامه وناقشناه فيه في البحر المحيط وتكلمنا عليه
في حاشيتنا الكبرى على المعالم مع ان الجواب عنه من وجوه اوضحها ما في المعالم وهي المنع
من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة
السيد في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى
دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها وفيه اشكال ذكرناه في الحاشية المذكورة مع ان قوله في بيان اللزوم
اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل الى اخره محل كلام وذلك فان
مدلول قول القائل صوموا الى الليل ليس هو مطلوبية الصوم اي الامساك الى

الى الليل وليس لفظة صوموا الى الليل صفة الصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف
بكونه منتهيا الى الليل مع انه على تقدير الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وهو
يحكم مليس للمفهوم لزوم ذهني مع المنطوق فتدبر واحتج بعض المحصلين ومنهم المحشي
في المعالم بانا في لنا القايل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا فهو خلاف المنطوق واجيب عنه بوجهين
احدهما الوافية وهو انا لا نسلم معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك الخاص في زمان
اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من
الزمان لا تستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيها ايضا مطلوبا
لوسما لكن سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القايل صوموا الى الليل يستفاد
منه ان الصوم الواجب بذلك الخطاب انتهاؤه الليل وهذا لا يجدي الخصم وقد زعماه
في البحر المحيط بان قوله بل معناه اريد منكم الامساك الى اخره تحرير لمعنى لا استاهمه
عليه معلل انا نقول ان كان هذا المعنى الذي تجعله لغة فلا نسلم وان كان عرفا فلا نسلمه
ايضا بل العرف والتبادر مع المعالم ومن هنا قال في الحقيقة والوسيلة المتبادر من صوموا
الى الليل انتهاء الوجوب والطلب بالليل لا انتهاء النوع الوجوب والطالب اليه هذا
مع ان الدلالة الالتزامية العقلية ظاهر تحققها ذهني تدل على مراد الخصم فتامل و
احتج لزم منه المحشي في الوافية بان قول القايل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب
صوم الليل بوجه لانه لو دل فاما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والكل منتف
اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان شرطه اللزوم الذهني وهو منتف
هنا اذ لا ملازمة بين وجوب الصوم النهار وعدم وجوب الصوم الليل والجواب
منعه من وجوه ذكرناها في المختلف منها منع انتفاء اللزوم الذهني ولو سلم فمطلق
اللزوم كان في الحجية وهو المطلوب هنا ولا ريب في تحقق اللزوم هنا وفي المحرر البحر
المحيط والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل وبه اشكال الوارد على جواب المعالم
عن حجة السيد فلاحظ وتامل خاتمة بين الاصوليين في مفهوم اللقب وهو

اضعف

اضعف المفهومات الحق عندي ان مفهوم اللقب غير حجة مطلقا على حقي ان تعليق
الامر والحكم بالاسم لا يدل على حكم ما عداه امرا كان او نهيا نفيا كان او اثباتا علما
كان ذلك الاسم او اسم جنس معرفا كان او غير معرف مشتقا كان او غير مشتق في اللغة
او في الشرع وفاقا للمشهور والجمهور وعليه جماعة من الحاصل والتحصيل والمنتخب والمعول
والمنهاج والذريعة والمعارج والجامع والعضد والوسيلة والمنية وتهذيب العرضي
والحاجبان في المختصر وشرحه والذكرى والوافية والزبدة والمطارح والغنية والعوائد
وغاية المسؤول الفاضل المعاصر ولشان من شراح المنهاج والبهائي في البحر المحيط و
المختلف وبهذا قال اكابر المعتزلة وجلة الاشاعرة ونقله في التهذيب عن الاكثر
وفي النهاية عن المحققين من المعتزلة والاشاعرة وفي المنية عن جمهور الاصوليين
عن الامامية والمعتزلة والاشاعرة وفي المطارح عن الاكثر الامامية والمعتزلة الاشاعرة
في شرح العضدي عن الجمهور وفي المعول عن ابي حنيفة والشافعي وادعى العرضي في
التهذيب عليه الاتفاق وقيل انه حجة مطلقا وبه قال ابو بكر الدقاق والصيرفي وبعض
وبعض الحنابلة وابو بكر الدقاق من الاشاعرة ونقله الجامع عن الصيرفي من الشافعية
وابن خويز منداد من المالكية وقيل انه حجة في اسماء الانواع كالغنم دون اسماء الاشخاص
كزيد في الدار وقيل هو حجة في الامر والنهي والانشاء دون الخبر لان الخبر له خارجي
يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين الصفة فيه النفي بخلاف الانشاء وما في معناه
فلا خارجي له فلا فايدة للقيد فيه الا النفي ونقله الجامع عن قوم وانكره الصاحب
الجامع كونه حجة وقيل في الشرع من كلام المصنفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في
الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء وقيل
بالوقف فهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان محل النزاع ولهم فيه خلاف
والحق عندي انه في مطلق الحكم المعلق سواء كان خبرا او انشاء امرا كان الانشاء
او نهيا او غيرهما وعليه صرح التحصيل والذريعة والمعارج والمطارح والمنهاج
والمنية والبحر المحيط وكثير من العلماء ومنهم من جعله في الامر كالمنتخب ومنهم من
جعله في الامر والخبر كالحاصل واول كلام النهاية كالمنتخب واخره كالحاصل وفي هذا

الاختلاف يسقط الاستدلال بكثير من الادلة كما انه يثبت به الاستدلال بكثير منها
ولهم خلاف ايضا في الاسم المقيد به الحكم فمنهم من خصصه بالاسم الجامد سواء كان علما او غيره
علم اسم جنس او غيره سمي جنس كالغزالي في التمهيد ومنهم من جعله في مطلق الاسم وهو الحق
وفاقا لاطلاق الحاصل والتحصيل والمعالم والنهاية وغيرها لورود بعض الادلة
بالمشتق تارة وبالجامد اخرى وثانيهما في بيان الفرق بين اللقب النحوي واللقب
الاصولي اما اللقب النحوي فهو ما اشعر بصفة المسمى او رفعته وهو قسم من العلم قسيم
للكنية والاسم واما اللقب الاصولي فهو ما لم يشترط فيه ذلك ولا كان قسما من
العلم بل مرادنه الاسم مطلقا علما كان ذلك الاسم او كنية او غيرهما فاللقب الاصولي
اعم من اللقب النحوي وثالثهما في تعريف مفهوم اللقب ولهم فيه خلاف فقال
الغزالي في التمهيد هو ترتيب الحكم على اسم جامد وفي المنتخب هو تعليق الاحكام
على اسماء الذوات وعرفه القرافي في شرح المنتخب وفي الوسيلة وشرح العضدي
هو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم والفرق بين الغزالي والمنتخب وبين الوسيلة
والعضدي واضح ومنها لنا وجوه الاول الاصل عدم كونه حجة والاصل عدم
دليل يدل على ذلك وما تشبث به الخصوم في غاية السخافة ونهاية البطلان
كما ستنبهك عليه ان شاء الله تعالى وثانيها ان المقتضي للقول بالمفهوم لغة هو
الصون عن اللغو والهذيان لاعتبار الفائدة في كلام البليغ فالشارع اولى بذلك
ولا ريب انه لو لم يذكر زيد في زيد قائم لاختل الكلام ولم يفد المقصود فكان لذكره فائدة
سوى التخصيص بالحكم فلا يفيد التخصيص وهي مسلكه العضدي في شرح المختصر
والغزالي في الوسيلة الثالث العرف فان السلطان اذا امر بقتل طائفة
مخصوصة من رعاياه لم يفهم نفي القتل عن غيرها من باقي الطوائف واذا قيل هلك
عمرو وقبض لم يفهم منه نفي الحكم عن غير ما لم يطلق عليه واذا امر الحاكم بجلد زيد وعمرو
فلا يستفاد منه عدم ارادة جلد غيرهما وكذا جميع الاوامر المتعلقة بالاسماء بعينها
اما التعدد للتغليب المطلوب للمراج ان الفاظ النفي مفارقة الالفاظ
الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي كما لا يجوز ان
يفهم

او الذريعة

يفهم من لفظ الاثبات النفي كما لا يجوز ان يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا
زيد طويل لفظه لفظة اثبات وكيف يعقل منه نفي الحكم عن غير المذكور وليس
هاهنا لفظ نفي وبه تمسك في الذريعة وفيه انه يلزم رفع المفهوم بالكلية فضلا
عن ان يكون حجة والنزاع انما هو على تقدير ان يكون هناك مفهوم فالجواب ان
عدم كونه حجة لا يتوقف على وجوده لان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع
هاهنا لفظ نفي وبه تمسك في الذريعة وفيه انه يلزم رفع المفهوم بالكلية فضلا
الخامس لو دل تعليق الحكم بالاسم على ان ما عداه بخلافه لوجب ان يكون قول
القائل زيد طويل والسكر حلو كان بعد ولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك
زيدا عمرو في القيام والطول ونحوهما او يشارك السكر في الحلاوة غيره فاذا
صار الاشتراك في اللفظ كان استعماله في بعض الافراد مجازا والمعلوم من مذاهب
اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة وبه تمسك في الذريعة ايضا السادس لو
صح ذلك لما صح الاخبار عن انسان بشيء الا بعد العلم بانتفائه عما عداه وهو باطل
ومن المعلوم عندي كلما قال انه يحسن الاخبار عن زيد بانه طويل وان لم يكن
عالما بان غيره لا يشاركه في الطول وبه تمسك في الذريعة ايضا والمحقق في المعارج
ايضا وضعفناه في المختلف بانه يقول باقتضاء المفهوم ذلك لكنه معارض
المنطوق وهو العقل والضرورة والاجماع الدالة على ثبوته لغيره وهو اقوى
فيتعين العمل به ومن هنا قال المنخول ويجوز ترك المفهوم ببعض ما هو اقوى
مقطوع به بل وضعه الش من لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاسم عن الاخص لكونه كذبا
والتالي باطل اتفاقا وبه تمسك في المنية والمطارح معتبرين والصحيح العلامة في
النهاية بان سوا الاول لا نتعقل الملازمة على حين قول زيد الحق نحو العلم بانه امام هذه
اجتبع المنتخب والتحصيل والمطارح ورابعها القرافي في شرح المنتخب بان
الحكم الخصم انما ادعى الظهور والصحة فلا يجوز ان لا ينافي الظهور لان الاحتمال
بما نناقض العلم ولازم للظن واللازم للظن لا يناقضه ولا ينافيه وفيه اشكال
ظاهر الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان

باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما
المعنى فلانه قد سبق ان زيد نعم بنفي فضله بعلم الجنس ويقصد الى الاخبار عنه ولا
به لغرض له في ذلك فلا دلالة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى وبه احتج الاكثرون
ونازعهم القرافي في شرح المنتخب بما تقدم ايضا من ان الظاهر انه لا يبقى الظهور والحصر
انما هو في الظهور وبطلان الثالث ان الحي [illegible] ليس موضوعا لعدم العلم ولا
معنى هو ظرف وليس ملزوما له الا نقضا [illegible] وحيدا وتصورا لما سبقت الكلا
الدلالات الثلاثة الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا ان عيسى رسول الله لزم نفي
رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وهو باطل بالاجماع واعترض على هذا الدليل خلق
كثير منهم الحاصل والتحصيل والتهذيب والتحفة والوسيلة والمطالع و[illegible]
في المختصر وشرحه وقد تقدم ان صاحب الحاصل احتج في المحاسن وفيه اشكال من وجوه
احدها ما بيناه ان نفي انه يكون حينئذ دلالة المفهوم تعارض شهادة لا المنطوق
اقوى منها فتطرح وثانيها البعض العبيدي بين وهو انه لو كان المراد الحصر الحقيقي
يلزم ما ذكرتم اما الى زيد الحصر الاضافي فلا يلزم اصلا وثالثها الفاضل
المعاصر في غاية الاشكال وهو ان البحث انما هو في اللقب الواقع بعد الاسم دون
الواقع في الخبر على حد ما نقول لون في الوصف فانه يلزمكم هنا الكفر من
قول القائل المسيح رسول الله صدق الخليل نبي الله وكذا وجه الضارب و
حسن المجاهد فما هو جوابكم فهو جوابنا ومن الغريب صدور هذا الكلام منه وقلة
اطلاعه فانه قد جعل محل النزاع مثل الاسم والخبر ولهذا قال في صورة البحث
مفهوم الاسم ويسمى مفهوم اللقب ومحصله ان تعليق الحكم على الجامد ولما
شرع في ذكر الخلاف بين القوم صرح في الحكم المعلق وساق عليه ادلة الطرفين
هذا مع ان الخصم القائل بالمفهوم الذي تقتضي [illegible] اولئك تنادي بان موضع
النزاع انما هو المعلق مطلقا لانه من جملة ما استدل به ما لو قال اخوتي ليست
زانيا وليست اختي بزانية فهو حق والاخر [illegible] ما تقولون
في الوصف فانه يلزمكم هنا الكفر الحاضر فان هذه الالزام انما يتوجه على من قال

يبقى

بقي حجية المفهوم في اللقب واثبت حجيته في الوصف اما لو كان القائل بحجية
الوصف هو القائل بحجية مفهوم اللقب والمنكر لهما هناك هو المنكر لهما هنا
فلا يتاتى ذلك وقد بينا سابقا ان المنكر لحجية الوصف هو ابو حنيفة والمعتزلة والامام
الرازي والعلامة وغيرهم وانكرها الكل منهم في مفهوم اللقب وان المثبت لحجية
الوصف هو الشافعي وقد صرح بها في مفهوم اللقب فقطع [illegible] عليه هذا الكلام
ابيات الله تعالى نسأل واعترف ولنا اتم كلام غير هذا ذكرناه في المحيط هذا مع انه
قد اجيب عن هذه الحجة بوجهين ذكرهما عند الكلام على دليل الدقاق فلاحظ
وتعقل الوجه الخامس لو دل لبطل القياس فان النص على حكم الاصل يقتضي
التنصيص على عدم الحكم في الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على
القياس وبه استدل الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والمطالع واعترض
عليه بوجوه ذكرناها في المختلف منها ما قاله المصري في نهايته ان المفهوم على تقدير
كونه حجة يدل على الاباحة في كل ما عداه والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي
شاركت المنصوص عليه في العلة وهي المطعومات تحديدا غيرها كالرصاص والنحاس
فغايته انما يلزم من الاخذ بالقياس ان يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم
المنطوق بالقياس جائز فتخصيص عموم المفهوم به اولى السادس يرجع الى الثالث
[illegible] لكنا السابع يرجع الى الخامس منها فلاحظ وتفكر واحتج القائلون بحجية
الاول انه لا بد في التخصيص من فائدة وليست هي الا نفي الحكم عما عداه والجواب عنه
اما اولا فبمنع المقدمة الثانية وهو قوله وليست هي الا نفي الحكم عما عداه لان
الفائدة تحصل بالاخبار عن الشخص المسكوت وبه اجاب المنتخب والحاصل
والنهاية والمنية وتابعهم القرافي في شرح المنتخب قائلا بان قول الخصم مفض
بالاصل لان الاصل عدم الفائدة فلا يستقيم القول في الجواب بمنع المقدمة
الثانية وقد شرحناه في المختلف واما ثانيا فبما في الحاصل وهو قول المقدسيين
في الثاني فيه [illegible] منعا واما ثالثا فلما ذكره في شرح المنهاج وهو انه لو صح ذلك
للزم من قول القائل الحسين رسول الله ان لا يكون غيره رسول الله وهو كفر ولا قائل

بو فيه الاشكالات الواردة على رابع ادلة العلامة الثالث في انه لو قال الغير
اما انا فليس لي ام ولا اخت ولا امراة بزانية فهم نسبة الزنا الى خصمه خصوصا امه و
اخته ولهذا اوجب اصحابنا احمد ومالك حد القذف والجواب عنه اما اولا فهو ان
فهم نسبة الزنا الى خصمه من قرينة الحال وهو هنا الخصام وارادة الايذاء والتقبيح
فيما لو ورد عاتبا وليس على الخلاف فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة في
النهاية يمنع وجوب الحد واما ثانيا فلانه لو كان ما تفهمه من نفي نسبة الزنا الى زوجه
الخصم ثابتا لكان لا وجه للاقتصار على مجرد ذلك الخصوص بنسبة ام الحاجب واخته
بل يحكى هذا يكون رواه اتاه قاذفا لجميع الناس ولا نقول به احد والله اعلم بحقيقة الحال

خاصمه

بين الاصوليين والادباء في مفهوم الحصر بالتقديم والتاخير مثل عالم
زيد فان مفهومه لا عالم غير زيد وقد اطبق الا ما يلحظ من محصلي الاصوليين و
الادباء والادباء على ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر لعزية القراين وانما
محل الاختلاف بينهم فيما لو تجرد عن ذلك والحق عندي انه يفيد ذلك فيكون حجة
وفاقا لطايفة منهم التهذيب والزبدة والمنحول والمحصول والوسيلة والفوايد
الحارية وبه قال الشافعي والشيخ عبد القاهر وصاحب المفتاح وكثير من المحققين
من اهل العربية ونقله في المنية عن جماعة من الفقهاء والغزالي والبصريين في المحيط
المحيط وذكر التنبيه انه اطبقت ائمة البيان على افادة الحصر بمجرد تقديم ما حقه
التاخير الا انه يعرف نقلهم فيه خلاف والشيخ عبد القاهر وصاحب المفتاح
صرحا بافادة الى الحصر وذهبت الى عدم الحجية وبه قالت الحنفية قاطبة
والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والسيوري في الوافية وبه كنت افتي في الخلاف
وانصرته مدرسيا في كتب المعاني والبيان وظاهر الحاجبي في المختصر وشرحه وابن
الاعرج في المنية الوقف لنقلهم الخلاف بدون استدلاله بموافقة احدها لغة
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان النزاع الناشي عن اصل النزاع
في مادة التقديم وكون المقدم وصفا كالقايم زيد والعالم بكر وفيهم من جعل في
الاعم من ذلك فالمنطلق زيد وزيد المنطلق وصديقي بكر وبكر الرجل من محل الخلاف

عنده

وعنده وما الذي عندي في هذا الكتاب وهو ما في هدايتي الاصولية ان النزاع
في تقديم ما حقه التاخير سواء كان ذلك المقدم من متعلقات الفعل كالحال و
المفعول والتمييز وغيرها او كان فاعلا معنويا على ما عرفت ورجل عرف او خبرا كمن
كان الخبر المنطلق زيد وعين دعي كاسم الجنس كالرجل بكر وثانيها قيل الحصر بالحادث
هذا المفهوم فقيل بحجيته القايلون بحجيته اختلفوا فقيل انه حقيقة وقيل انه ليس
بحجة القايلون بانه حجة اختلفوا في انه منطوق او مفهوم فقيل بالاول وقيل بالثاني
وثالثها صرح في الحصر والوسيلة في حجية مفهوم الحصر بعدم افادة ما سواه من الاولوية
للمسكوت واغلبية دليل الحادثة نعرف بعينها كما اشتق طه ذلك في حجية مفهوم
الشرط في الصفة وغيرها والمشهور اطلاق ذلك كما جرى عليه التهذيب وغيره ورابعها
في تعريف مفهوم الحصر ولم ينه خلاف فقال هو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل العالم
زيد والرجل عمرو وصديقي زيد والكرم في زيد يقابله مفهوم الحصران يقدم الوصف
على الموصوف الخاص خبرا له والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد
النفي عن غيره وعلى هذا التعريف فلا يدخل مثل الرجل زيد وعالم تقضي
فيه حسم وخامسها الكلام للفاضل المعاصر في نهاية المامول فقد اشتمل على بيان رايه
ومنها وجه ليس معه في هذه المسألة وهو ان ما تقديم ما حقه التاخير بالظاهر انه
ليس فيه دلالة مفهوم عند اهل اللغة بمعنى انها لتذهن عند حصوله بل هو احد
الدلالات البيانية التي تتفاوت بها البلغاء وهو من لها الادباء بتنبيه لم الخبر بالنكات
حيث لا يكون سببا في مخالفة الظاهر سواها او انها هي الظاهر لمقتضيه غيرها او لقيام
قرائن الحال او المقام عليها فهي كتقديم المسند للتقوي او لاعلام الاختصاص من حيث
اوله الامر والحق ذلك لانا الظاهر انه لا يخلو عن استشعار ضعيف لا يصلح لبناء الاحكام عليه
والذي يحقق عدم صراحته في الدلالة انا لا نستفيد من كلام القايل في الدار زيد
وعلى السطح عمرو والبغدادي ومالي فلان واشباه ذلك الى الحصر بلا استفسار فيه ثم لذا
المسند وصفا كقاعد زيد ومصلح عمرو فانه قد يكون فيه استشعار وفيه اشكال من جهة

منها ما ذكره في المنخول من اطباق اهل اللغة على هذا المفهوم واعتباره عندهم وقد انكر
ان يكون له في اللغة دلالة مفهوم بشهادة الذهن وسيتحقق لك ذلك عند ذكر امثلتنا
فلاحظ متدبرا لنا وجوه الاول قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله تعالى
لا الى الله تحشرون وقوله تعالى ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون الى غير ذلك من الايات الثاني
قوله عليه السلام في الصلاة تحريمها التكبير فانه حصر التحريم وهو انعقاد الصلاة في
التكبير وكذا قوله عليه السلام وتحليلها التسليم وبه تمسك الشافعي ولعن منهم
ابو حنيفة ثم بان هذا يدل على جزئية التكبير وليس فيه نزلها سواه الثالث انه
قد استعملته الفصحاء ولهجت به البلغاء كقولهم شر السرايج قد نقل الغزالي
في منخوله اطباق اهل اللغة على الفرق بين قول القائل زيد صديقي وبين قولهم صديقي
زيد في انحصار الصداقة الخامس لما علم ان البيانيين على افادة الحصر تقدم الى ايضا انه
يفهم من الكلام لو صادف ذكر ابو عيا ومنهما مستقيما الخامس ولهن مخالفة الترتيب
الطبيعي لا بد ان تكون لحاجة لنكتة وليست هي هنا الا افادة الحصر ونحو كلام لعدم
انحصار الفايدة في ذلك بل هي كثيرة منها الاهتمام السابع انه يتبادر في اكثر من
المقامات وقد تمسك في المختلف على عدم الحجية بوجوه لكنها اجود منها ان
معنى الكلمة لا يتغير بالتقديم والتأخير والتركيب مفيده الاتحاد الطرفين في
الصورتين فان كان قول القايل زيد العالم يقتضي العموم كان عكسه كذلك والا
فلا ان العموم على هذا التقدير ليس مستفادا من التقديم والتأخير بل هو من
الوضع والعرف هذا من محل النزاع في شيء وفيما ما لو بالعرف قال العالم الاصل
خاص وتحمله عليه مثلا منه الغير فاذا لم توجد قرينة عهد يراد منه جميع الافراد وفي العكس
محكوم به ويراد منه المفهوم ولا امتناع في ثبوت مفهوم واحد لمسائل الامور
متعدده الواحد منها بخلاف ثبوت جزئي المستغرق للجزئيات وفيه اشكال مع
الجواب مذكوران في المختلف فقد علمنا انا بينا في الحاشية من وجه المنع من
عدم التعيين بالعموم وعدمه اذ الاستغراق يجبها يجامع يراد منه الذات دون المفهوم
والحمل بان هذا الرد لا ينطبق على الحجة فتامل ومنها ان قولنا في الدار زيد اصلها

زيد في الدار والاصل لا يفيد الحصر فكذا فرعه استصحابا بالمالكة الحالة بالاول وغاية
ما هناك طرأ التقديم والتأخير وهو لا يقتضي تغير المعنى لان الاصل عدم ذلك
وفيه ما في اخيه السابق عليه ومنها ما ذكره بعض الافاضل وهو لو كان تقديم
ما حقه التأخير يفيد الحصر لكان قولنا النبي لهذه الامة محمد ص تكرارا مع الثاني ليس
كذلك ولا اعرف معنى هذا الكلام وراجعت فيه بعض مشايخنا المشهورين
بالتحصيل فقال لي مثل ما قلت وجه الله في صحيفة الخاطر بعض التوجيهات
لكني لا اعتمد عليها فمن هنا لم نستحق ان نسطره في هذا الكتاب فتدبر
التهذيب ومن مباحث قال ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم
بكر ولا يلزم الاضداد بالاخص عن الاعم وذلك كذب وعنه في هذا اشكال من
وجوه احدها المعارضة فانه لو دل التقديم على الحصر لكان قول القائل النبي محمد
انكار النبوة للانبياء وقول القائل الوصي لرسول الله علي ابطال علي عليه
السلام انكار الوصاية لاهل العصمة من ذريته عليهم السلام والجواب عنه اما اولا
فبيان الحصر اضا في اي النبي محمد بالاضافة الى اهل عصره وما بعده فكذا الكلام
في المثال الثاني واما ثانيا فبان انا نقول بهذا المفهوم لكنه قطعا حيث منطوق
وهو اقوى منه فيطرح كما ذكرناه التعيين مرة وثانيها ان الاضافة في صديقي معنوي
فيكون الحكم بسيطا مثل او منتهي في العلم معرفة كما حكي ذلك عن نهاية العلامة فيكون
صح فاصلا اللام في العالم للمبالغة اي زيد كاملا ومنتهى في العلم كما ذكره العضد
في هذا المثال لا للحصر ونهاية الوسيلة وهو بعيد لفظا ومعنى في امتناع الاخبار
بالجزئي عن الجنس فيها نقول هما متحدان وجودا انه يجب ان يكون المعهود ههنا
اي فرد كامل من جنس العالم قد تصوره المخاطب وحينئذ لا فاء وانهما لم يجيزون
الاخبار بنكرة عن اخرى مع تخصيصهما او تخصيص المخبر عنه ولذا كان الموضع منها
مع انكم لا تقولون بالحصر في هذه الصورة بل لا يمكنكم القول به لما قلنا لان اهل
البيان اشترطوا تعريف المسند اليه ولم يكتفوا بمطلق الاختصاص كذا افاده
الماتول الفاضل المعاصر الجواب وخامسها ان الكذب انما يلزم لو كان

الواحد المضاف نحو الالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وحينئذ
يكون التقدير بعض الصديقين زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما
للعموم فكان مقصودا للمتكلم التي منا كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء واصح حكايته
كما قال بعض وسادسها ما قال البعض ان الحفيد في شرحه على التهذيب وهو ان حاصل
قول المصنف ان الاخبار عن العام بالخاص مطلقا باطل فهو ممنوع لان الاخبار عن الاعم
واقع هنا مع انه لا يفيد الحصر لكون الاخبار عن الاعم بما لم يوجد شيئا في الخارج
وسابعها ان الاصل زيد صديقي وبكر العالم ولا اصل لا يعهد وتكون لغيرهم استعمل لتلك
الحالة الاولى وثامنها لو كان العالم زيد يفيد الحصر لافادة عكسه وهو زيد العالم اذ اللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة والجواب عنه اما اولا فمنا الالزام وهو انا نقول
لم قال بعضهم ان المنطلق زيد يفيد حصر الانطلاق في زيد كذلك زيد المنطلق يفيد
ذلك هذا مع انه قد صرح بذلك علماء المعاني كصاحب المفتاح وغيره واما ثانيا
فبالمنع من الملازمة وبالفرق بين الاصل والعكس وذلك لان المطلق يجب اجراؤه
على حالة في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه
كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من
المبتدأ فيبقى على حالة اذ لا امتناع في ثبوت مفهوم واحد شامل لامور متعددة
لواحد منها كما في الوسيلة الرضية وحققناه في الحجة المفتوح ثامنها فانه يلزم منه
مثال ذلك في زيد العالم فانه يقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وهو باطل اجماعا
وفيه كلام لحصول الفرق بين الصورتين من وجهين احدهما ان الاخبار بالاعم عن
الاخص جائز قطعا فلا نسلم الدليل على بطلانه بخلاف العكس وغلط العضدي
قائلا هذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام نكرة يدل
على كون الخاص شائعا في العام مشتقا كانه منه رجال الجنة واما اذا كان معرفة فلا
لانا نقول الانسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم واعترض عليه المحقق التفتازاني قائلا ان
الحق صحيح مثل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغي لان كونه من جهة حمل العضدي
المعنى ان عين الانسان ليس بحيوان وانما الكلام في مثل الانسان حيوان وثانيهما

انه اللام

ان اللام في العالم اذا تأخر عن زيد كان للعموم وهو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح
ان يكون له فانه حينئذ يصح ان يقال للعهد وغلط العضدي قائلا هذا غلط
ايضا لان العالم وينبغي ان يكون وهو منقطع عن زيد مستبد بالافادة معناه لا تراه
ثم ينسب كالموصولات قائلا اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي هو علم مستقل
عند افرادي ولم يكن اشارة الى زيد اصلا وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد
الحاصل بالتركيب وكذا اللام التي هي بمعناها انتهى ايضا فلاحظ وتعقل صح
الف يكون يفيد افادة الحصر بوجهين الاول لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان
العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فان كانا متساويين
في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب عنه من وجوه احدها الالزام وهو
ما ذكرناه انفا من انه قد نقل ثبوت الحصر في الاصل والعكس وثانيها ما ذكرناه انفا
ايضا من منع الملازمة والفرق بين الصورتين وهو ان العالم في الاصل محكوم عليه
فيراد منه الفرد فاذا لم يوجد فيه معين فيراد منه جميع الافراد وفي العكس محكوم به فيراد
منه المفهوم ولا امتناع في ثبوت مفهوم واحد شامل لامور متعددة لواحد منها
بخلاف ثبوت جميع افراده المستغرق للجزئيات وبه اجاب في الوسيلة وثالثها في اجابة
في المنية وهو جواب السابع لا يراد الثاني على دليل التهذيب بعينها ما ذكرناه في البحر
المحيط فلاحظ وتقرير الوجه الثاني لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر
لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يحصل
مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيدان بين زيد والعالم الاتحاد
بحسب الوجود وكون احدهما هو ذات الاخر لزم ما يشمل الحصر اذا دل العموم او
سمي لعدمه ان لم يفد وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير
بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واجبنا عنه في البحر المحيط
بان تغير المدلول باعتبار التقديم والتأخير جائز عندهم ومعهود فيما بينهم مثل ما ضرب
زيد الا عمرو وما ضرب عمرو الا زيد وما ضرب الا زيد وعلى هذا دفعه المحقق عن العضدي على

٢٢١

هذين الوجهين قايلا وقد يقال عليهما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه فقصد به كونه فانا موصوفا به وقوعا رض الفعل فاندفع الاول واما الثاني فان اردت بتعقيل المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت بجميع منعنا الملازمة فتامل محا لحمه بين الاصوليين والبيانيين في مفهوم الحصر انما بكسر الهمزة نحو قوله تعالى انما الحكم لله مفهومه ان غيره ليس له دلالة هو الجود بالحق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الحنفيين الايات والاجنابة والاشعري والحق عندي حجية هذا المفهوم وفاقا لم وساير البيانيين وعليه جرى المفتاح والمطول والجامع والخيص الخطيب والمعارج والحاصل التحصيل والمنهاج والمحصل تمهيد الموسى والابارى والمنية وكثير من شرح المفتاح والتهذيب والذريعة والنهاية والمنتخب والحقيقة والعقل والحاصر به ويغاير ما نقول الفاضل المعاصر واستظهره في الوسيلة والزبدة واقتضاه ظاهر كلام القرافي في شرح المنتخب واخترناه في المختلف وبه قال الشيخ عبد القاهر ابن الانصاري والعلامة الرهوي وعلي بن الحسن الربعي وهو المحكي عن القاموس والشيخ عبد القاهر ونقله الجامع عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي والغزالي وابي الحسن والكيا الهراسي وقيل بعدم الحجية وبه قال الامدي وبعض فرق الاصولية والنحويين ونقله الجامع عن ابي حيان وفي شرح عن ابي حنيفة وفي نهاية المصري هو الصحيح عند النحويين ونقله بعض في شرح السهيلي عن البصريين وظاهر الحاصبين في المختصر وشرحه الوقف لنقله الخلاف بدون اشعار بموافقة احد الفريقين ومن هنا قال في نهاية السئول ولم يصرح ابن الحاجب بشيء وهو راي فالبحر المحيط وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي افادة انما الحصر بالمفهوم لا بالمنطوق وفاقا للجامع والوسيلة وشرح القرافي ونقله الجامع عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا الهراسي والامام الرازي وقيل بالمنطوق فلا فرق بين انما انت نذير وبين ما انت الا نذير وبين انت نذير وغيرك ليس بنذير وعليه جرى المنهاج وغاية الوصول والاصول الفصل المعاصر فهو مقتضى كلام الامام واتباعه على ما في نهاية المصري لعضدي البيتي في الوافية قايل كلاهما على ما يفهم

مقيدا

٢٠٠

منها من المنطوق بدل تقديره ثبت اغا بعد ما والا وعلى تقديره كونه بمعنى ان التاكيد وما والزائدة فلا بفهوم وله اسلام وذلك لان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ان يكون حكما للمعنى كونه حالا من احوالهم سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم خلافه ولا يخفى اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد نفي المجيء عما نفيه بيان العموم عما نطق به وكذا ما جاء الا زيد لان المعنى المذكور انتهى كلامه وثانيها بعض الاصوليين يفهم من البحث في افادة انما الحصر وعدمه وشذاذ منهم يفهم منه بما هو هل مفهوم الحصر بانما حجة اولا وعلى هذا ينبغي ان يكون في المسئلة نزاعان احدهما في الاصل لافادة الحصر وثانيهما على تقديرها هل هو حجة ام لا لكن الاصوليين لم يتعرضوا لذلك وكان الحسني في ذلك على التلازم نعم قال بان لها مفهوم فالاباية حجة ومن انكر الحجة قال بانه لا مفهوم هنا لعدم التلازم بحسب الاصطلاح ولا يمكن ان يكون هناك مفهوم لكنه ليس بحجة وثالثها هل افادتها الحصر لتضمنها معنى ما والا او من جهة ان الاثبات وما النفي او لانها موضوعة لم لغة بلا تضمين له نصاحب التلخيص الى الاول وبعض الاصوليين الى الثاني والحق عندي هذا الاول وله لولم مسئلة ذكرنا في المختلف ورابعها اختلفوا في بساطة انما وتركيبها والحق عندي في هذا الكتاب انها بسيطة لان الاصل عدم التركيب واستظهره في الوسيلة وقيل مركبة وهو راينا في المختلف ثم اختلفوا فقيل اصلها ان وما نافية فلا تفيد الحصر وقيل كذلك الا ان ما فيها نافية فتفيد الحصر واليه ذهبنا في المختلف وخامسها في تعريف مفهوم انما قال في الوسيلة مفهوم انما هو الحصر في الجزء الاخير من الكلام المصدرة بها مثل انما زيد عالم وفي شرح العضدي مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام اخرا مثل انما زيد قايم وانما العالم زيد وفي مختلفي مفهوم انما هو ما نفي الحكم عن غير المذكور في الكلام اخرا مثل انما زيد قايم وانما العالم زيد فتعين اي لا عمرو او نفي غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قايم اي لا قاعد وباقي الامور مذكورة في المختلف فلا حظ وتفكر وسادسها اكثر الاصوليين تركوا البحث في هذه المسئلة في هذه المقام اعتمادا على بحثهم عنها في بحث الحروف

واخترنا فيها الثاني في بحث الحروف من هذا الكتاب الى الثالث ص نام

التي يحتاج اليها المجتهدون في المسائل الفقهية وعليه جرى الحاصل والتحصيل
والتهذيب والمعارج والمبادي وغاية البادي والمنتخب والمنهاج وشرحه
وتهذيب المغربي والمنية والنهاية العلامة ونهاية المصري ونفى العلماء ومن بحث
المفاهيم دون الحروف الجامع لم يذكره المنتخب لنا وجوه الاول ما ذكره الكواشي
في تفسيره حاكيا له عن ارباب التفسير انهم قالوا في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة معناه
ما حرم عليكم الا الميتة وهذا الدليل مطوي فيه شيء ونازع فيه اهل البيان ووضح
فيه العلامة الرهني الثاني ما صرح به الزمخشري في تفسيره في قوله تعالى قل انما يوحى
الي انما الهكم اله واحد وقال الحصيني هنا شيء انفرد به الزمخشري مردود ما صرح به
في المغني واوضحه الفناري او لانه غير معارض لنا لانه طعن عليه في انما المفتوحة مع
اعترافه في انما المكسورة التي هي محل الكلام الثالث تبادر دعوى ارادته في قوله تعالى
انما وليكم الله وكذا اذا قال القائل انما انا عندك ولم يفهم كل من سمع هذا الكلام
انه ليس له سواه والاصل عدم النقل الرابع قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات و
قوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وبه تمسك في التحفة والوسيلة ونازع فيه العضدي
قائلا الحصر مستفاد من عموم الاعمال والاحكام اذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق فهو حكم
موجب فينتفي مقابلة الجزئي السالب واجاب عنه في التحفة والوسيلة بان رفع نقيض
القضية لازم لها في نفس الامر لا انه لازم ذهني لها للقطع بان تعقل القضية والحكم بها
لا يستدعي تعقل نقيضها فكيف يستقل رفع نقيضها والحصار العمل في النية والولاء
في المعتق انما يفهم من التركيب عند الاطلاق فكان الحصر مفاد التركيب دون الكلية الخامس
تمسك ابن عباس في نفي الربا عن غير النسيئة بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة
السادس قد حكاه الفارسي عن كافة اهل اللغة والقزويني عن عامة النحويين و
الاجماع المنقول بخبر الاحاد حجة عندنا السابع استعمال الفصحاء والبلغاء له
كالاعشى حيث قال في حق علقمة مفضلا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى
وانما العزة للكاثر وكالفرزدق حيث قال مفتخرا انا الذائد الحامي الذمار وانما
يدافع عن احسابهم انا او مثلي ووجه استدلاله بهذين البيتين تقدم ذكره في بحث

الحروف

الحروف وكقول المادح مصعب انما مصعب شهاب من الله تجلت عن وجهه الظلماء
وفي البيتين الاولين ضعف سنشير اليه في بحث الحروف واطلقنا العنان نحوها في
البحر المحيط من هذا البحث وتعرض لبعض ما ذكره العلامة فنقول واحتج القائلون
بالنفي بوجوه الاول قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا على الحصر في انما وصف
بهم وقوله حجة ففيه ان الحجة هو الاجماع المنقول بخبره ولا تسوية لهم ولا القول بالافادة
الاحتجاج بقوله ولا حاجة الى نقله ذلك ولقد اجاد التحصيل عن النحاة وعن المحكي
التهذيب والمبادي وغاية البادي حيث استندوا في ذلك بالنقل كالتحصيل
عن اهل اللغة الثاني قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وبه تمسك الحاصل والتحصيل والمنهاج وكذلك كمثل الثالث ما قاله الفرزدق
وهو انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وبه تمسك
الحاصل والتحصيل والمنهاج ايضا واكثر من الناس قال وغاية البادي وكفى في
النقل عن اهل اللغة دليلا لكن رأيت تحليلين استدلا على هذه المطالب بقول
الفرزدق انا الذائد الى اخره انتهى وفي هذا الدليل اشكال من وجه احدهما انه
يجوز ان يكون الشاعر انما نطق به على وجه الضرورة فلا يصح ضبطه الحجة هاهنا و
الجواب عنه بانه لا ضرورة فيه لانه كان يصح للشاعر ان يقول فانما ادافع عن
احسابهم انا على انه تاكيد وقد نوقش فيه العلامة الرهني قائلا بان هذا الجواب
مبني على ما ذهب اليه ابن مالك من ان الضرورة الشعرية ما لا مندوحة للشاعر
عنه ورده في تحفة الغريب بان هذا يقتضي عدم تحقق الضرورة دائما او غالبا لان
الشعراء قادرون على تغيير التراكيب والاتيان بالاساليب المختلفة فلا
يتحقق التركيب بعينه لا مندوحة لهم عنه ثم قال والمختار في تفسير الضرورة
عندهم ان يقال هي ما لم ترد الا في الشعر سواء كان للشاعر عنه مندوحة ام لا وعنه
فيه اشكال ثانيها انا لا نسلم ان ما في قوله وانما حرف بل هي موصولة اسم ان وانا
خبرها اي الذي يدافع انا لا انما هي صيغة لكم والجواب بان قوله انا الذائد على
دليل على ان الغرض الاخبار عن المتكلم بصفة الذود فالمدافعة عنه وليس بحسن

ان يقال انا لا نسلم انه لا ضرورة فى العدول عن لفظ من الى لفظ ما وهو اظهر فى المقصود وثانيها انه كيف يصح اسناد الفعل الغايب الى الضمير المتكلم وهو خلاف ما قررته القواعد العربية وقد اشتمل البيت على ذلك واجيب عنه اما اولا فلانا لا نسلم ان الفعل غايب لان صيغة الفعل وتكلمه وخطابه باعتبار المسند اليه فالفعل فى نحو ما يقوم الا انا وانت لا يكون حاضرا ولو سلم فالمسند اليه فى الحقيقة هو المستثنى منه العام وهو غايب واما غايب واما ثانيا فبان ضمير الفاعل لما كان منفصلا مع ان الاصل الاتصال اعطى حكم الاسماء الظاهرة فاسند اليه الفعل الغايب واستشهدناه فى البحر المحيط واما ثالثا فبان محوج الا انا يتضمن معنى لا يحمى فيجوز اسناد يدافع اليه كانه قيل ما يدافع غيرى ونبه بعد وما بعدها اى الاشكالات انه كيف يكون حينئذ عطف او مثلى على الضمير المستتر فى دافع مع انه لا يصح ان يدافع مثلى معطوفا على الضمير المتصل فهو مسلم ولكن منع انا لم يكن هنا فاصل مفقود وهو انه بين المعطوف عليه وهو الضمير المنفصل المؤكد له وهو انا واما ثانيا فلانه يجوز كما يجوز عطف زوجك على ضمير المخاطب فى قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة مع انه لا يصح اسكن زوجك لان فاعل فعل الامر لا يظهر ابدا كذا قال الفنارى وشارحه فى البحر المحيط بانه لم يكن العطف فى الاية على الضمير المتصل المؤكد له وهو انا وهو انا واما ثالثا فلانه يجوز كما يجوز عطف زوجك على الضمير المخاطب فى قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة مع انه لا يصح اسكن زوجك لان فاعل فعل الامر لا يظهر ابدا كذا قال الفنارى وشارحه فى البحر المحيط بانه لم يكن العطف فى الاية على الضمير المستتر بل بتقدير لذلك فعل تقديره ولتسكن زوجك الجنة وحينئذ فلا وجه لقياس البيت على الاية وقد بسطناه فى المختلف واما ثالثا فلانه انما ساغ ذلك فى البيت لانه شعر وقد ساغ فى لسان الادباء من انه يغتفر فى التوابع ما لا يغتفر فى الاوايل وان شئت فانظر قولهم ضربنى هو وزيد مع عدم جواز ضربنى زيد وهو شهير الوجه الرابع من ادلة العلامة ان لفظة ان موضوعة للاثبات وما للنفى حالة الافراد فيبقى الوضع حالة التركيب والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان

واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ورودهما على معنى واحد والا لزم التناقض بل لا بد من حملين فاما ان يكون الاثبات واردا على غير المذكور والنفى على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر واعتمد على هذا الدليل جماعة كثيرة منهم الحاصل والتحصيل والتمهيد والمعارج والمنهاج وضعفه المصنف بما ليته قائلا بان المعروف عند النحو بيين ان ما ليست نافيه بل هى زايدة كافة موطئة لدخول الفعل وتبطل ما نقله فى البحر وفى هذا الدليل اشكال من وجوه احدها ان ما من الالفاظ المشتركة بين عدة معان احدها النفى واللفظ المشترك لا يتعين المراد به الا بقرينة عند الاستعمال فلم قلتم انها هنا للنفى ولم لا تكون لتهيئة دخولها على الافعال وهو الصحيح وثانيها سلمنا انها للنفى لكن لا نسلم ان ان للاثبات لانها انما وضعت لاثبات الجزئية لكون لهما الاصل لها فلا يجوز ان يكون المجموع من ان وما وضع للابتداء الكلام كذا قال القرافى فى شرح المنتخب وقد بسطناه فى المختلف وثالثها لو كانا باقيين على معنييهما لوجب ان تكون ان فيه ناصبة ولان تكون ما فيه للنفى ليست كذلك فلما كانت كافة كما فى كانما ولكنما اوردناه فى المختلف عامة امام اولا فلان بطلان العمل والغاية لا يقتضى بطلان المعنى والفايدة كما فى اوافعال القلوب عند الالغاء انما معنى واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون ما فى كانما ولكنما زايدة كون ما فى انما المؤكدة كذلك وما بعدها ذكره الطارق وهو ان ما النافية لها الصدر فى الكلام فكيف يجوز دخول ان عليها واجيب عنه بانه يكون التقدير انما زيد الا قائم وعدم المنطلق لا الحقائق مانفيه ونا سبها بعض العلماء وهو انه قد ذكر السكاكى نقلا عن ايمة النحو وجها لطيفا يسنده الى على بن عيسى الربعى وهو من الاكابر النحو ببغداد وهو ان كلمة ان لما كانت لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما الكافة لا النافية على ما يظن من لا وقوف له بعلم النحو يعنى الامام ضاعف تاكيدها فناسب ان يضمن معنى القصر لانه ليس الا تاكيد على تاكيد وحاصل هذا الاشكال ان ما ليست نافية كما على الطريقة وفيه نظر ذكره فى شرح الفوايد وسادسها لا نسلم ان التركيب لا يغير معنى المفرد لان التركيب قد يخرج الكلام عن الافادة اصلا فضلا عن التغيير لا ترى الى قولنا قام

زيد وقولنا ان قام زيد فالاول مقيد والثاني غير مقيد واجيب عنه بان الثاني انما
يفيد لان الزمخشري لم يحصره الا لان التركيب يقتضي ذلك ولذلك اذا الحقت الجزاء
بما دل فالتركيب يفيد معنى الحصر ونضر ستاه في المختلف بانه منقوض بمثل لم يضرب
زيد فان يضرب معناه في هذا التركيب معنى الماضي مضارع ويمثل ان ضرب
زيد ضربت فانه بعكس ما ذكرناه في يضرب وبما سماه الوسيلة وهو انا لا نسلم ان
ما نافية لا لان ان لا تتصل الا على الاسم وما النافية لا تتصل بهذا الاختصاص بخلاف
انما الموحدة فانها قد تتصل على الفعل ونضر ستاه في المختلف بانها اذا لم تكن ما
النافية كانت ما الكافة وهي حرف فكيف تتصل عليها ان على المذهب الصحيح
وقد سبقنا ان هذا الخدش بعض واجاب عنه العلامة الزهري بانها زائدة فلم
تتصل ان في الحقيقة الا على ما بعدها خلاف النافية وعند هذا استشكال وثانيها
انها كلمة واحدة تفيد الحصر بالنقل عن اهل اللغة وفي المختلف وجه غير هذه فلا
حظ منه تصور فاسخ المحال لغوي بوجه الاول قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم والايمان غير محصور فيمن اتصف بهذه الصفة بل الاجماع
قائم على من ليس كذلك فهو مؤمن ايضا والجواب ان المراد من المؤمنين في الاية الكامل
في الايمان جمعا بين الدليلين وعلى هذا يكون الحصر ظاهرا كذا في المنهاج والحينية والنهاية
السئول وفي الحاصل والتحصيل والمنهاج وفي نهاية العلامة المراد من هذه الاية
البالغة الثاني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وظاهر ان الارادة ليست محصورة في ذلك والجواب ان في
الاية اظمارا تقديره والله اعلم انما يريد الله لخلق العلوم والالطاف الزائدة
على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت ذهاب الرجس عنكم اهل البيت
وتطهيركم الثالث قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام
ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فتكون موضوعة
لغير الحصر فلا تكون موضوعة له ايضا والا لزم الاشتراك واجيب بان المراد
بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقرب الى الطاعة لا مطلق الانذار

ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد
مع المجاز فلا يكون مجردة والا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هناك حقيقة
لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في
غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فحينئذ يتعين ان يكون مجازا في غير الحصر
وفيه اما اولا فلان الاستعمال ان كان معه قرينة كان مجازا والا فهو دال بمجرده على
الحقيقة واما ثانيا فلان المجاز ايضا على خلاف الاصل والجواب عنه انه
وان كان خلاف الاصل لكنه اشتهر في لسان الاصوليين ان المجاز خير من
الاشتراك فالشيخ يقدم عليه عند التعارض ومع البرهان على بحثنا التعارض
وقد تقدم فلاحظه وتمهيد الرابع ان انما هي ان المؤكدة وما الزائدة الكافة
فلا يفيد الكلام المشتمل عليهما الحصر على التحقيق مسلم انما الربا
في النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا فان التقدم خلاف فاستفادة النفي
في بعض الموارد من خارج كما في انما الحكم الله فانه يسبق المرء على الجماع طريق له
لاعتقاد ادعاء الالهية غير الله تعالى واجيب بانا لا نسلم انها ما الكافة بل ما النافية
لان الاصل عدم الزيادة واستفادة عدم الحصر من خارج وغيره استفادة الحصر الخامس
انه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم فما هاهنا زائدة كما لو قال



العضدي وهذا تقتضيه المعنى والعادة بمثابة ما وضع الا استعلالا والمنع عليه
ظاهر هنا ما قال خاتمة بين الاصوليين في مفهوم الحصر بانما بفتح الهمزة الخوض لكن
انها تفيد الحصر ونقله صاحب الجامع عن الزمخشري والبيضاوي والتنوخي
في الاقصى القريب لنا وجوه الاول قوله تعالى واعلموا انما الحيوة الدنيا
لعب ولهو وزينة والمراد ارادات الدنيا ليست الا هذه الامور المحقرات
واما العبادات والقرب فمن امور الاخرة لظهور ثمرتها فيها الثاني قوله
تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فمعنى الاية على ارادة الحصر انه لا يوحى
الى رسول الله في امر الاله الا مقصورا على استئثار الله تعالى بالوحدانية
ان لا يتجاوزه الى ان يكون الا له كثيره سعيدا كما عليه المخاطبون الثاني

الثاني انها فرع المكسورة وما يثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض ولا اصل
انتفاء المعارض وقد اختلفوا في تعيين الاصل منهما فقيل ان المكسورة هي الاصل
لاستغنائها بمعموليها في الافادة بخلاف المفتوحة لاحتياجها مع معموليها الى ما ينضم اليها دونها
الاخر وقد ذكرنا ما في البحر المحيط ان من قال بسبب افادة انما المكسورة الحصر هو تضمنها
معنى ما والا قال بذلك في انما المفتوحة لوجود العلة فيها ومن قال السبب هو اجتماع
حرف تفيد الحصر كانما المكسورة جعلها فيه كقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد
فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس فتامل خاتمة في الفرق بين الحصرين
والتباين بين في مفهوم الاستثناء والحصر ما قام الا زيد منطوقه نفي القيام عن غير زيد
ومفهومه اثبات القيام له كذا في الوسيلة للوصفة وقولك قام القوم الا زيد مفهومه
لم يقم زيد لكن اتفق كلام الامام في المعالم وصاحب الحاصل نقله المصنف في نهاية السؤل
الحق عندي ان مفهوم الاستثناء الحصر مطلق وفاقا لطوائف من جهابذة الاصول
ومهرة الادباء وهم اصحاب المفتاح والتلخيص والتحفة والوسيلة وتهذيب المقدسي
والوافية وشرح القرافي على المنتخب والفوائد الجاربردية وهو ما في ماسول الفاضل
المعاصر وهو المختار عندنا في البحر المحيط والمختلف وعند الزركشي لغير الحصر
واليه ذهب الجامع وعند الزركشي شيخنا الائمة وفقا العلماء من ذهب الى انه حجة
معنى وعزاه الجامع الى القيل ولا اعرف لهذا القول معنى ان لم يكن ماخذا في الاقوال
المذكورة وكان ماخذا فلا وجه لذكره ثانيا وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
الحق عندي ان الاستثناء يفيد الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم وفاقا للتلخيص والمفتاح
وتمهيد المقدسي والوافية واستظهره الفاضل المعاصر في غاية المامول ولا تقيده
في المختلف ويحتاج عليه انه لو قال ما لفلان علي الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار
حتى لو لم يؤاخذ به ولولا انه منطوق لما ثبت المؤاخذة به لان دلالة المفهوم لا تعتبر
في الاقرار بالاتفاق وقيل انه يفيد الحصر بالمفهوم وعليه جرى الجامع والتحفة
والوسيلة وشرح المنتخب والفوائد الجاربردية وظاهر المقدسي في التمهيد
وثانيها في تعريف مفهوم الاستثناء قال المقدسي في التمهيد هو ما يدل على ثبوت

ضد الحكم الثابت للمستثنى منه للمستثنى فان كانت القضية السابقة نفيا كان
المستثنى مثبتا وان كان اثباتا كان المستثنى منفيا لان الاستثناء اثبات
ضد القضية السابقة للمستثنى وهذا ايضا من حيث التحقيق منطوق لا مفهوم
وقد جعله بعضهم مفهوما وهذا اخطاء لما هو منطوق وثالثها في بيان الفرق
بين مفهوم انما ومفهوم الاستثناء قال في التحفة انما والاستثناء يتعاكسان
في المفهوم ايجابا وسلبا وفي الوسيلة كلمة انما والاستثناء من النفي يشتركان
في اشتمالهما على النفي والاثبات ويفترقان في ان انما تفيد الايجاب بالمنطوق
والسلب بالمفهوم والاستثناء بالعكس فمعنى انما قام زيد ثبوت القيام له
منطوقا ونفيه عن غيره مفهوما ولذا اختلف في افادتها النفي دون الايجاب
وفي ما قام الا زيد بالعكس ولذا اختلف في افادتها الايجاب دون النفي ورابعها
ورابعها قال المصنف في نهاية السؤل الاستثناء من الاثبات نحو قام القوم
الا زيد يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب
الحاصل واما الاستثناء من النفي نحو ما قام احد الا زيد فقال الشافعي
يكون اثباتا للقيام من زيد وقال ابو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه
عن المحكوم عليه وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهة اللفظ فلانه ليس
فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا وانما من جهة المعنى فلان الاصل
عدمه قال والخلاف في الاستثناء من الاثبات كذلك يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا
عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به على الاول لا فرق عندهم في دلالة اللفظ
بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم
مذهب ابي حنيفة وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي انتهى ملخصا
اعلم ان البحث في الاستثناء يتعلق بعدة امور منها البحث عن تعريفه وعما
يطلق عليه وعن ادواته وعن اقسامه وعن شروطه وعن احكامه ونحو ذلك
من المباحث المتشعبة وحيث وجدنا تكفل الاصوليين للبحث عن ذلك كما في
الادلة المتصلة صدنا في الاعراض عنه في هذا الموضع وسنستقصي الكلام عليه

غاية الاستقصاء وهناك فتأمل لنا التبادر الحجة العرفي فان من قال اصطلحكم
بعدم قيام زيد عند ساعة قام القوم الا زيد ولكن الحكم بقيا منه عند ساعة ما
قام الا زيد وما ذاك الا لافادة الحصر على سبيل الوضع وبضميمة اصالة عدم النقل
تم المطلوب الثاني ان من تتبع مضان اللغة وفتش عن مواردها واستقرأ كلام
الفصحاء وتصفح كلمات البلغاء وجد من ذلك الكثير من ان يحصى وقد صرح المفتاح
فتحققه لك في مواضع عديدة من كلام رب العزة منها قوله تعالى وما محمد الا رسول
معناه محمد مقصور على الرسالة لا يتجاوزها الى البعد عن الهلاك نزل الخاطبين
وهم الصحابة المتحققين من هلاك النبي منزلة لاستعظامهم ان لا يبقى منزلة المبعدين
لهلاكه وهو من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر ومنها قوله تعالى ان حسابهم
الا على ربي معناه حسابهم مقصور على الاتصاف على ربي لا يتجاوزه الى ان يتصف
بعلى معنا قوله تعالى وما انا بطارد المؤمنين ان انا الا نذير معناه انا مقصور على
النذارة لا الخطاب بها الى طرد المؤمنين ومنها قوله تعالى وما انزل الرحمن من شيء ان
انتم الا تكذبون فالمراد لست في دعواكم للرسالة عندنا بين الصدق وبين الكذب كما
يكون ظاهر حال المدعي اذا ادعى بل انتم مقصورون على الكذب لا تتجاوزونه الى الصدق
كما تدعونه وما يعلم من الرحمن من ان شئت رسالة الكم الى غير ذلك من الآيات و
اصبح الفاضل البهبهاني في الفوائد بالفهم العرفي والعرف فتدبر مباحث
بين الاصوليين والبيانيين في مفهوم تقديم المعمول الحق عندي ان تقديم المعمول
يفيد الاختصاص والحصر وفاقا للمفتاح وذهب بعضهم الى انه يفيد الاختصاص
فقط وقيل لا يفيد الاختصاص وهو المحكي عن صاحب الفلك الدائر ونقله الجامع
عن ابن الحاجب وابي حيان وذهب صاحب الجامع في شرحه على المختصر الى انه للاهتمام
وقد ينظم اليه الحصر الخارج ونحو قال في الجامع وقال ابو [illegible] صاحب الجامع هو للاختصاص
وليس الحصر والذي ذهبنا اليه في المختلف انه يفيد الاختصاص وعليه اكثر
علماء البلاغة ونقله في الجامع عن البيانيين وفي المفتاح عن ائمة علم المعاني
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها الفرق بين الاختصاص والحصر وقيل بانهما

متباينان

متباينان وذلك ان ليس في الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور بل نفي الحكم
من غير المذكور بل نفي الحكم في الاختصاص مسكوت عنه وفي الحصر منصوص وفي الجامع
جعل الاختصاص اعم والذي اقول بان احدهما عين الاخر كما هو منقول عن صاحب الفلك
الدائر وهو ايضا الراكن في اللغة كما مر والا ففي الاصطلاح مراد ذلك قطعا لنا التبادر
الاول قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين معناه تخصيصك بالعبادة لا نعبد
غيرك والتخصيص بالاستعانة لا نستعين باحد سواك وقوله تعالى ان كنتم اياه
تعبدون اي ان كنتم تخصونه بالعبادة وقوله لالى الله تحشرون معناه اليه لا الى غيره
الثاني ان ذلك يفهم عرفا من قولك الجبن اكلت والماء شربت وبضميمة اصالة عدم
النقل تم المطلوب الثالث من تتبع موارد الكلام البليغ وجد من ذلك
الكثير من ان يحصى وقد ذكر اهل المعاني ان هنا شيئا يدركه صاحب الذوق السليم
وما نعتمد في هذا الكلام فقد رسيناه في كتب البيان الراجح ان تقديم المعمول
مخالف للنظم الطبيعي فيفهم منه العدول اليه وقصد النفي عن غيره وفي المسئلة
بيانه نحو ما ذكرناه كتقديمه في المقام فتبصر مباحث بين الاصوليين في مفهوم
الزمان نحو سافرت يوم الجمعة مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس وفي المفهوم المكان
نحو جلست امام زيد مفهومه انه لم يجلس عن يساره [illegible] والحق عندي عدم
حجيتهما وفاقا للبعض من مشايخنا المعاصرين وبعض من تقدم وقيل بالحجية وبه
قال الشافعي لانهما في الحقيقة راجعان الى الوصف او اللقب وان عدو لهما
قسمين مستقلين وهذا هو السبب في عدم ذكر الاكثر لهما وقد نقل التفتازاني
عن القاضي انه ضبط من ذهب بالتخصيص بالصفة وادعى انه يلزم جميع
الانتهاض حجة اذ الفعل لا يناسب المكان والزمان الا [illegible] وهي
كالصفة له وغير اشكال انا لا نقول بحجية الراجعين اليهما [illegible]
القوي [illegible] البرهان الجلي فكيف تثبت حجيتهما على الطرفين الضعيفين
لنا عدم التبادر مفهوميهما الى الاذهان والاصل عدم حجيتهما الا [illegible]
على ما هو [illegible] له وبالجملة فانا نتمسك لسائر المفهوم المشهور عشرة

وقد وقع الخلاف في كل قسم منها وقيل انحصر وقيل اكثر وهي في الحقيقة كثيرة لا يمكن
حصرها منها مفهوم البعض مثلا في قولنا اكلت الرغيف ثلثه يدل على ان الثلثين
لم تؤكل وقد يقال ان مفهوم البعض مطلق ومفهوم يدل الا باستعمال مثلا انقضى نبذ من عمله قد يقال
يدل لانه على عدم تقع غير العلم ومفهوم التأكيد نحو قولنا جاء زيد نفسه يدل على عدم
كون الجائي كتابه او عبيده او اصدقائه ونحوه وامثال هذا كثير الا انه شاع ذكر هذه المفاهيم
العشرة التي هي مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم العدد و
مفهوم اللقب ومفهوم الحصر ومفهوم التقديم ما حقه التاخير ومفهوم العلة ومفهوم الاستثناء و
مفهوم الزمان والمكان لكثرة ورودها في كلام الشارع واختلاف الاحكام بها [illegible] الا
الاختلاف وما الكلام السابق في اثبات اصل المفهوم وحجيتها على ما اورده بعض
المتأخرين جار في الجميع فالواجب على الفقيه النظر في دقائق كلام اهل الشرع وابحر
في صورها ليحكم بانه منطوقها او مفاهيمها ولا يقتصر على ما نص عليه اهل العلم في
كتبهم الاصولية وقد ذكر علماء البيان في الحصر طرقا شتى غير ما ذكرناه ومنها فصل المبتدا
من الخبر بضمير الفصل كقوله تعالى فالله هو الولي اي غيره ليس بولي [illegible]
العطف ببل [illegible] تعريف المسند اليه او تعريف المسند وغيرها ذلك من
الطرف التي لم يفصل عليها بالخصوص لانها استفدنا من كلامهم في تقريرهم مقامات
الخطابية فانه لا يخفى على ذوي الافهام الفائدة للصائر الى ذلك وقد ذكر بعض
الاصوليين [illegible] ما سماه مفهوم الحال [illegible] الى بعد مطلقا مفهومه
[illegible] اليه [illegible] مخاصمه بين الاصوليين في مفهوم العدد الحق عندنا
ان الحكم المعلق بذلك العدد ولا يدل بمجرده على حكم ما عداه مطلقا اي لا يكون
العدد بانقضاء علة كان او غير علة واقعا بعد الانتفاء او الحسن في الاثبات او
النفي فلا يكون حجة اصلا مطلقا وفاقا لقوم يشار اليهم في الاصول وعليه شرح المنهاج
والمعارج والوافية والمصري في [illegible] الدقائق في الذريعة ونقله في الجامع عن
قوم ونقل البحر المحيط عن كثير من روساء الاصوليين منهم الاسدي والامام الرازي
وذهب قوم اخرون الى انه يدل مطلقا فيكون حجة [illegible] مطلقا وعليه [illegible]

والجامع

والجامع والمنتخب وشرح للقرافي وتمهيد الاسنوي والعوائد الحائرية ونفى
المحقق الخلاف ونقله عن الشافعي وابي بكر الدقاق وهو المحكي عن الجمهور
والجويني في البرهان وذهب التفرشي في التحفة والوسيلة الى انه حجة من حيث عدم
[illegible] من [illegible] للمسكوت والغلبة وسوال [illegible] ونحوها
ثم قال الفاضل المعاصر [illegible] الماهول [illegible] في المختلف والى الوقف
ذهبا في البحر المحيط والى التفصيل [illegible] وهو ان كان العدد زائدا وكان
علة دل وان كان ناقصا [illegible] فانه لا يدل وربما يقوى في نفسه هذا
اذ القول ان كانت حقيقة العدد لا على [illegible] الكرخي [illegible] النزاع
لا [illegible] تكون قرينة على الدلالة محل النزاع المجرد عن القرينة والى هذه التفصيل
[illegible] المحصل والتحصيل والتهذيب والمنية [illegible] والنهاية ونقله المصري عن
نهاية السئول عن المحصول وفي المنية عن المحققين العلامة في النهاية قال لا
اختلاف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا [illegible] على العدد [illegible]
من قال لا يدل والحق ان نقول اذا كان العدد الناقص علة الامر امتنع ثبوت
ذلك الامر في الزائد لان الناقص موجود في الزائد ووجود العلة يستلزم وجود
المعلول فعلى هذا ذلك الامر متحقق في الزائد ووجود العلة يستلزم نفي المعلول
تعالة ذلك الامر متحقق في الزايد كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني مائتين
فالزايد عليها اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في الزايد كما لو حرم الله تعالى
جلد الزاني مائتين فالزائد عليها اولى بالتحريم لان المائتين موجودة في
الزائد وكما لو قال اذا بلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزائد على الكر اولى
في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا بحكم [illegible] الا يكون
الزايد [illegible] الحكم عليه [illegible] اذ لا يلزم من وجوب عدد [illegible] او اباحته
وجوب الزائد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم
اما ان يكون اباحة ووجوب الزائد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة
اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او واجبا او حظرا فالاول يلزم منه

اباحة ما دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد المائة فانه يستلزم
الخمسين ولا يدل اذا لم يدخل في كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل
على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد الواحد ان دخل تحت الحكم
بشهادة الشاهدين فيما اذا حضر الشاهد الاخر ولو كان يدخل تارة وتارة لا يدخل كاستعمال
الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اباحة استعمال نصفه من ذلك الكر ولا يباح استعمال
نصفه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعالى عددا فانه يدل على تحريم ما
دونه من طريق الاولى كما انه حرم استعمال نصف الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي
او لو يحرم استعمال ربعه وثلثه ولا يدل لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم
المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة فانه يوجب جلد خمسين حيث لا يمكن فعل الكل
الا بفعل الجزء لكنه ينتفي قصد الوجوب على الجزء ويظهر مما تقدم ان الحكم المعلق على
عدد لا يدل على تعليقه عليه على حال ما دونه ولا ما فوقه بثبوت او نفي انتهى كلامه نور
الله تعالى ضريحه وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها انه محل النزاع فيما اذا
اشتمل العدد على مفهوم المخالفة واما اذا اشتمل على مفهوم الموافقة فلا ومن
هنا قال شارح الجامع اما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا في طريق
الدلالة عليه وثانيها ان بعض العلماء فرق بين البحث بالحكم المعلق على عدد وعليه جرى
التحصيل والنهاية والمحاسن والمنية ونهاية العلامة وبها يبين الحدث وهو المصدق
عندي او عليه بينا في البحر المحيط والمختلف ولكنا هاهنا نفهم من تعريفه
بالامر المعلق على العدد وعليه جرى الحاصل ونفهم من تعريفه بان المفهوم والعدد
وبا في الناس على طرق شتى وبالاختلاف بينها التعريض يختلف محل النزاع وتقابل
ادلة وترد اخرى وثالثها من تتبع كلام الاصوليين في هذه المسألة وجد
فيها نزاعات متعددة احدها هل للعدد مفهوم ام لا وثانيها على تقدير ان يكون
هناك مفهوم ما ذلك المفهوم وثالثها على تقدير كون ذلك المفهوم هل هو
حجة ام لا ولا بد ان يكتف لك ذلك عما مهد لك به البحث كما فهم من تعريفه بان
مفهوم العدد حجة ام لا وفهم من تعريفه بان تعليق الحكم بعدد هل يدل على

ان

ان ما عداه بخلافه ام لا بناء على القول بانه يدل لا يستلزم ان يكون حجة ما لم
يكن هناك كلام عرفي تتقيد وراجعا في تعريف هذا المفهوم المعروف في
لسان الاصوليين وكتبهم ناطقة به ومنها القرافي في شرح المنتخب ان مفهوم
العدد هو نفي الحكم وسلبه عما عدا ذلك العدد الذي تعلق به الحكم مثلا اذا قيل
اجلدوه ثمانين جلدة فيدخل تحته هذا الكلام على عدم وجوب الزائد وانتفاء
لحوق العدد ولا تعرض للناقص لا نفيا ولا اثباتا وقال بعضهم يمكن ان
يراد به الاعم من سلب الحكم عن الزائد والناقص حتى اذا قيل في خمس من الابل
شاة كان دالا على العدم في الاقل كما انه دال على العدم في الزائد فيضا الحق
التعلق بالعدد وهو الذي بنى عليه المنهاج وشارحه البيضاوي واقتضاه تفهيم
الذريعة والنهاية والمنية وكثير من زبر المحصلين واسفار المتبحرين وتقول
رابعها لا خلاف بين اهل العلم في ان الحكم على عدد قد يعرف بالامارات
والادلة المنفصلة يكون تابعا لما دل عليه فهذا نوع من الادلة المنفصلة العلة
كما حكي عن المحصول انه قال وتقييد الحكم بالدليل منفصل كما اذا كان العدد علة
لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد ايضا لوجود العلة على سبيل
في الناقص لانتفائها انتهى وانما يقع الخلاف بينهم فيما لو كان مجردا عن ذلك
وسادسها قال العلامة في التهذيب واذا كان العدد علة لعدم الحكم على العدم
الحكم على كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة هذا الكلام محتمل من
وجوه منها لابن الاعرج في المنية وهو ان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قال
ملزوما كذلك العدم لاشتماله على علة لكان اولى وثانيها لبعض افاضل عبيد
وهو الاشتمال علة الفرد والثلاثة ليست كذلك وفي المقام تتمات غير
هذه ذكرناها في المختلف فلاحظ وتعقل لنا وجوه الاول الاصل عدم
كونه حجة وقد الدليل على معنى الحجية الثاني لو دل لكان باحدى الدلالات الثلاث
وهي منتفية باسرها وهو ظاهر لمن تعقل وتعقل الثالث ان الاعداد مختلفة
فلم يجب اتفاقها في الحكم وعليه اعتمد في المعارج ومنا مسائل واحتج القائلون

وانه يدل بوجوه الاول ان النبي عليه السلام لما نزل عليه ان تستغفر لهم سبعين
فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام لازيدن على السبعين فلو لم يسبق الى فهمه بان ما
زاد بخلافه لما قال ذلك فعلم ان الحكم ينتفي عن الزيادة واجيب بان تعليق الحكم
على السبعين كما لا ينفيه عن الزايد فلعله لا يوجبه فكان الاصل ثابتا فيما يزاد
على السبعين لجواز ان يصلي الله عليه والحصول الغفران لو زاد على السبعين وبحاصل
هذا الجواب واجاب الحاصل والتحصيل وحسنه العلامة في النهاية قائلا بان الحكم
وهو النفي المؤبد اي القطعي قد زال وهو المنفي لجواب قال في المحقق في الخارج
والجواب عن اصل الحجة لا نسلم انه عقل من اللفظ بل لان الاصل جواز الغفران
ونحن لا ننافي العلم بذلك من دليل اخر كما نعلم اسقاط ما زاد على الثمانين في القذف
بدليل الاصل الوجه الثاني الاجماع وذلك انه قد وقع الاجماع على نفي الزيادة
على الثمانين في القذف بدليل الاصح حتى القاذف بحجة اباحة الثمانين و
الجواب ان ذلك للتمسك بالبراءة الاصلية واجاب القائلين بانا لا نسلم ان والبحر المحيط
النفي تحصل عما ذكرت فهو نفس تقييد الحكم بالعدد بل انما علم بالبقاء على حكم
الاصل الذي الاصل نفي ذلك الثالث ان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعلقه على
ذلك فائدة والجواب عنه من وجهين احدهما بانا لا نسلم انحصار الفائدة فيما
ذكرت بل الفايدة الداعية الى التقييد كثيرة ولو لم يكن الا كون القصد تعلق
غرض المتكلم على ذلك العدد الخاص الذي ذكره لكان فيه كفاية وثانيهما التحقيق
بالتحقيق في الخارج وهو انه يدل عليه بطريق دليل الخطاب وهو ضعيف وفي
النهاية ورد الجواب عنه بما سياتي من دليل الخطاب واضح المرتضى في الذريعة بانا
انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان نفي ما زاد على ذلك
محظور بالعقل فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرج مما من الحظر بدلالة
وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل
لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانا نعلم حظر الزايد على المذكور بالاصل ولو
قال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على انه لم يعطه اكثر من ذلك

وفي الطوسي

وفي الطوسي في العدة نقل هذا الكلام وغيره ثم قال والحق في هذه المسألة نظر فتامل
واضح الفاضل البهبهاني في الفوايد بالفهم اللغوي والعرفي وهو ممنوع
تتعقل خاصه بين الاصوليين في فصل الامر بالمقيد بالشيء تحت امر الحق
عندي ان الامر اللفظ يتناوله بحسب المفهوم لا يكون داخلا في الحكم وفاقا للمشهور
وعليه جرى والتحصيل والذريعة والعدة وذهب الحاجب الى الدخول وذكر انه الاصح
ونقل ابي الحسن البصري في هذه المسألة تفصيلا استلطفه في المحصول
واستجوده في النهاية واستحسناه في البحر المحيط وعليه جرى في التهذيب وهو ان
هذا الباب يتضمن مسايل الاولى هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل
مع انه يريد ذلك الفعل لا شك في امكانه الثانية هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه
لاعتبار الاستعلاء في الامر انما يتحقق بين اثنين ومن لا يعتبر الاستعلاء فالاظهر
ان يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر الثالثة
هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم لان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة
في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه بل لا يتحقق ذلك الرابعة اذا خاطب الانسان
غيره بالامر فان نقل كلام ذلك الغير مثل قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
لا انه خطاب مع المكلفين وان نقل امر غيره بكلام نفسه دخل ايضا ان تناوله
مثل ان الله يامرنا بكذا الا انه لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم وحسنه
ابن الاعرج في المنية قائلا ان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفسه على حدة
وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل
يكون ذلك مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثالث في الثالث من
كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا بعد ضمه
انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليفعل هذه
الجماعة كذا من في هذه الغاية الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا والاسئلة
المذكورة غير مطابقة للمحكي فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامرنا بكذا
ليس امرا بل محكيا بامر بكذا وكذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانا النبي صلى الله

عليها السلام لعيسى ابنها النابل نا فلان امر الله تعالى والذي ذكرنا اليه في المختلف او يقصد هو
ظاهر المنية وهاهنا امور ينبغي التنبه عليها ان تبليغ امر الامر الجماعة يوصل منهم
المبلغ ليس بالنسبة الى المبلغ نفسه تبليغا وان دخل في الحكم ومقتضى الامر لان
التبليغ اعلام وهو ممتنع مع الاتحاد ثم انا في ذكرها ان الفاضل المعاصر في غاية
المامول في هذه المسألة مع الرهطية انه قال والمسألة مبنية على انه يجوز للمشخص
ان يأمر نفسه او لا والحق عندي الجواز مطلق سواء دخل عنه معنى الامر او لا انه يلا
للنفس منزلة الغير بناء على التجريد وهو ان يجرد منها غيرا ويجعل الالزام بمعنى الالتزام
وهذا كما يقال الزمت نفسي بفعل كذا الى غير ذلك ولا يخفى عليك ان هذا الاستعمال الذي ذكره
لا يخلو من احد الامرين وهما الحقيقة والمجاز وكون ذلك على سبيل الحقيقة مما لا يقول به
ذو وضيعة بكلام الادباء فهو في قول الجامع لا يلتفت اليه وكونه على سبيل المجاز جائز
اتفاقا ولكنهما يستعمل ذلك كقولهم يا نفسي تقدمي ويا نفسي لا تقنطي لكنه ليس من
محل النزاع في شيء اذ لم [illegible] ادبيا ولا [illegible] ذلك واذ صار لا منازع في صورة
التجوز فلا وجه لقوله والحق عندي الجواز الى اخر المشعر بالخلاف في هذه الصورة
نعم بعد العجز عن محل الخلاف الى محل الوفاق وذكر انه محل خلاف وهو ضعيف نشأ
من سوء الفهم وقلة التتبع وعدم الاطلاع في كتب الاعلام فتنقل ناسبها في ذكر
ما ذهبت به هذه المسألة في البحر المحيط وقال الامر لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود
او غيره فان كان الاول فلا ريب في عدم دخوله بالصيغتين عقلا وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون ناقلا كلام غيره او لا بل هو اصل الكلام وهو الموجب فان كان
الثاني فلم يكن داخلا قطعا لان مقتضى لفظ الامر هو الخطاب وهو يقتضي خروج المخاطب
وان كان الاول فهو لا يخلو ايضا فاما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك
الغير الاول لا يخلو اما ان يتناوله او لا فان تناوله دخل والا لم يدخل فالاول
ان يقول فلان يامرنا بكذا ومثال الثاني فلان يامركم بكذا واما الثاني فهو اما
ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب
مع المطيعين فيتناولهم لانه باجماع الاما [illegible] الدليل [illegible] على [illegible] تحت

ذلك

ذلك وهذا الناقل من جملتهم فيتناوله لنا وجوه الاول بعض ما يدل على عدم جواز امر
نفسه منطقا وبعضها يدل على عدم جواز ذلك منفردا فاذا اثبت عدم الجواز اثبت
عدم الدخول الحاصل في الحكم وان شاء الله المفهوم كما هو محل البحث وموضع النزاع
ولا بد في الامر من كونه طلبا بالطلب استعلاء وكل ذلك منتف عند الاتحاد والمساواة اما الطلب
فلانه ما لا يصح الا لغرض الافهام ولا تغاير هنا فلا افهام ثم لان افهام الشخص بالقياس
الى نفسه تحصيل حاصل ولم يكن ذلك بالقياس اليه امرا وان كان امرا بالقياس الى غيره
واما الطلب فان قلنا انه لا بد من تعلقه بغيره كما هو الظاهر فظاهر والا
فلانه لا بد في طلب الفعل بالصيغة من ان يكون للصيغة فيه مدخل اما بالافهام او
بغيره وكل ذلك ممتنع مع الاتحاد اما الافهام فلما مر واما غيره فلانه لا بد في ذلك
الطلب من قيام بنفس الامر او [illegible] يتكلم بالصيغة والطلب بهما سواء كان الطلب
نفس الارادة التي هي اما اعتقاد [illegible] النفع او ميل يترتب عليه او صفة غير
مستلزمة لها من شانها الترجيح او كان غيرها فلو كان المتكلم بها مدخل فيه لزم
الدور واما الاستعلاء فظاهر الوجه الثاني انه لا يجوز ان يكون الانسان
محسنا الى نفسه ولا متفضلا عليها وان جاز ذلك مع غيره فكذا امره نفسه لان
ان فائدة الامر اعلام الامر المخاطب ما في ضميره ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في
قلبه وبه تمسك التهذيب وفيه بحث من وجهين ذكرناهما في المختلف احدهما انه لا
بالالزام في قولك لا يحلم ولتعلم [illegible] في علم التصريف ولا شك ان هذين الصيغتين
قد تضمنا امر الانسان نفسه والجواب عنه اما اولا فلان اطلاق الامر عليهما مجاز وهو
خروج عن محل النزاع وفيه كلام واما ثانيا فلان الامر المبحوث عنه عند الاصوليين
هو الامر بالصيغة وفيه انا لا نسلم اقتصارهم على الصيغة بل الكلام اعم من الصيغة
وما كان بمعناها كاسم الفعل والامر باللام وغير ذلك ومن قال هاهنا انه في المحال
صيغة افعل وما في معناها على ان كثيرا من الاحكام يكون استنباطها بالامر باللام
وليس داخلا في خلاف اخص من الخطابات والمحقق الشريف كلامه هنا ذكرناه
في المختلف فلاحظ ونقله واحتج المحقق في الذريعة والشيخ في العدة بان الامر

لا يكون الا امرا الا باعتبار الرتبة وهي تقتضي التغاير بين الامر والمامور فكيف يكون الامر
مامورا ولما لم تعتبر الرتبة في الخبر جاز ان يخبر الانسان عن نفسه منفردا او منضما وفيه كلام
لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بالمخبر به فاخباره نفسه بذلك لا فائدة فيه فيكون
عبثا والتبليغ فضلا عن الشارع بعيد عن ذلك نعم خاصه وليس كذلك الامر لانه
انما منع لفقد الرتبة والمرتبات في كونه امرا بخلاف الخبر فان الرتبة غير معتبرة
فيه اصلا فتتعقل في بعض صور الامر المتعاقبة الامران المتعاقبان يردان على انحاء
شتى احدها ان يكونا مختلفين مع كونهما متضادين ففي هذه الصورة يكون الثاني
ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه فيها للصلوة الى الكعبة
فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة
في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير في ذلك الوقت فان الثاني
يكون ناسخا للاول ايضا وبه صرح التهذيب ومنية اللبيب والحاصل والتحصيل
ولم ار في ذلك خلافا الصورة الثانية ان يكونا مختلفين ايضا لكن لا
تضاد هناك كالامر بالصلوة والامر بالصيام والامر بالصلوة والامر بالزكوة
ثم انه مع اجتماعهما كالامثلة المذكورة وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او
متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك
الدليل ولا فرق بين ورود الثاني في الخبر بحرف عطف او بغيره وبه افتى التهذيب والمنية
والمعارج والحاصل والتحصيل والكبريت والجامع والنهاية بل لم اقف على مخالف
في ذلك الصورة الثالثة ان يتماثلا ولا تعريف وكان هناك حرف عطف كقوله
صل هنا ركعتين وصل هنا ركعتين فالحق عندي هنا ان الثاني غير الاول فيجب
العمل بهما لاقتضاء العطف المغايرة اذ لا يعطف الشيء على نفسه وبه نص
الحاصل والتحصيل والجامع والمعارج والتهذيب ومنية اللبيب والنهاية
وصححه في الذريعة وبه قال الحاجبي في المختصر وشرحه وقيل ان الثاني تاكيد
فيه ان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد وقيل ان يرجح التاكيد عادة مع عدم التعريف
مثل صل ركعتين وصل الركعتين او بغيره مثل اسقني ماء واسقني ماء فالثاني تاكيد

والا

والا فالوقف الصورة الرابعة ان يكونا متماثلين ايضا مع كون الثاني معرفا مقرونا
بحرف عطف كقوله صل هنا ركعتين وصل هنا الركعتين وللمتقدم هنا خلاف
فالحق عندي عدم المغايرة فيكون الثاني تاكيدا للاول ولم اقف من وافقني على
هذه المقالة في هذه الصورة وقيل المغايرة وبه قال الحاصل واستقربه في
التهذيب واستظهره في المختلف وعن الفخر الرازي ان الحق اولوية المغايرة
وقيل بالوقف وبه صرح في المعارج وبه قال ابو الحسين البصري وعليه جرينا
في البحر المحيط وفي التحصيل قال ابو الحسين الاشبه الوقف فنقول لنا وجوه
الاول ان الاصل عدم التعدد والثاني ان الاصل عدم شغل الذمة الثالث
ما حكي عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد
يسرين فحمل العسرين على الواحد لما كانا معرفين واليسرين على التعدد والتغاير
لما كانا منكرين وموضعه من الفصاحة والعلم بالعربية اشهر من ان يذكر وفيه
ما ذكره شيخنا الطوسي في العدة ان قوما قالوا في تاويل هذه الاية ان التعريف
في العسر ليس بتعريف العهد وانما هو تعريف الجنس فكانه قال مع جنس العسر يسرا
ومع جنس العسر يسرا وعلى هذا يكون الثاني غير الاول وفيه اشكال الرابع انه دائر بين
ان يكون تاسيسا اعطاء للعطف حقه وبين ان يكون تاكيدا اعطاء للام حقها
ويرجح جانب التاكيد باصالة عدم شغل الذمة مع احتمال كون الواو للتقرير
لانها قد وردت له وفيه اما اولا فلان التاسيس خير من التاكيد واما ثانيا فلان الواو
ظاهرة في العطف فلا تصرف عنه الا بدليل واما ثالثا فلان الاحتياط في جانب التغاير
والتعدد ويعتري فيه اشكال بما ذكر في استناد ادلة الصورة الخامسة فنقل
التهذيب والحاصل والفخر الرازي ومختلفنا بان العطف يقتضي التغاير
واستعمال لفظة اللام لا تقتضيه لانها تكون لتعريف الماهية كما تكون لتعريف
المعهود السابق ومع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو الصلوة التي تضمنها
الامر الاول او غيرها مما تقدم فيبقى العطف سليما عن المعارض وفيه نظر من وجوه
احدها للتعيين في شرحيهما على التهذيب وهو ان احتمال كون اللام للعهد ضعيف

ارجح لسبق فهم العموم منه لكونه اعلى تقدير كونها للتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولا حصة
براءة الذمة من عين هاوية كلام ذكره مع الجواب عنه في المختلف وتابعهما العلامة في النهاية
ويقول ان الواو يحتمل ان تكون للاستيناف كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو واحتمل التاكيد
ويتوقع فيه بان ما ذكره من الاحتمال انما هو احتمال مرجوح لا يعول عليه سعو له انما يعرفهم
المعاني من الالفاظ مبني على الاحتمالات العبرة الشاذة عن الاذهان بل هو مبني
على الظاهر والاظهر وعلى ما يسبق الى الذهن ولا ريب لاحد في ان الواو الواردة
في مقابلها عن امارة تدل على المراد منها من بين معانيها المستقلة ههنا فيها ظاهرة في
العطف لكونها موضوعة له وهو الاصل وضعها سلمنا انها ليست للعطف كما
بل هي للاستيناف كما ذكرت لكن لا يخفى على المتامل انه لا فايدة فيه ولا ثمرة تترتب
عليه وقولك ولو عطف بغير الواو واحتمل التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير
العطف مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير بدون حرف
العطف فيكون ذكره لغوا وهو غير جائز وايضا فكلامك هذا مشعر بانه اذا حمل
الواو على الاستيناف لا يكون ما بعدها موكدة ولا لما قصد ذلك بعينه من حرف العطف
ان ذلك كان مدلوله المامور به او لا كان تكراره محصا عن الفايدة فتنقل [illegible] المحقق
في المعارج وابو الحسين بان العطف مقتضي للمغايرة والتعريف مقتضي للاتحاد
ولا اولوية لاحدهما على الاخر فتعين الوقف ومنشاه في المختلف بان التغاير
يقتضي التعدد والاصل عدم تعدد الواجب لحكم براءة الذمة والاستصحاب هو اتم
ان ما قد تمسكنا به كافيه في رفع التوقف والله اعلم الصورة الخامسة ان يكونا
متماثلين ولا عطف هناك وهذه الصورة اما ان يمتنع فيها الزايد عقلا كقوله
اقتل زيدا انه يستحيل تكرار قتل زيد عقلا او يمتنع شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا
اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا
اذ لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة كما في الطلاق
او عادة كقوله اسقني الماء فان العادة تمنع من تكراره في حالة الواحدة فانه عبارة
عن سقي واحد او يمكن فيه الزايد وهو اما ان يكون معرفا باللام مثل صل ركعتين

اصلي

صل الركعتين ولا ريب ان الثاني موكد للاول لان اللام العهدية ولا صارف عنها
شيء من حروف العطف وغيرها وقد اتفق على ذلك الحاصل والتحصيل والتهذيب
ومنية اللبيب والقاضي عبد الجبار وبالجملة فلا ينبغي ان يشك هنا في عدم العطف
التعدد وصراحة اللام في الوحدة مع عدم المعارض وارادة الطبيعة من اللام حيث
لا يظهر لها العهد او لا يكون معرفا مثل صل ركعتين صل ركعتين والحق عندي المغايرة
والبناء على التاسيس وفاقا للسيد وعليه جرى الحاصل والتحصيل والتهذيب
وصححه المرتضى في الذريعة وشيخنا الطوسي في العدة وبه قال القاضي عبد الجبار ونقله
في المنية عنه وعن فخر الدين والعلامة وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء
وفي النهاية والسؤول عن المستصفى عن عامة اصحاب الشافعي وذهب قوم الى
الاتحاد والبناء على التاكيد واليه ذهبنا في المختلف واخترناه في البحر المحيط
وبه قال الفاضل العاصر في غاية المامول وذهبوا الى التوقف وهو ظاهر المنية والنهاية
ومختصر الحاجبي وشرح العضدي لنقلهم الخلاف بدون اشعار بشيء من الموافقة والمخالفة
ونقل الحاصل والمنية والنهاية عن ابي الحسين وفي التحصيل قال ابو الحسين الاشبه
الوقف لنا نعم الاولى انه يحتمل ان يكون تاكيدا ويحتمل ان يكون تاسيسا
والتاسيس خير من التاكيد وهو معارض بما عكسنا به في المختلف والبحر المحيط على
التاكيد من انه المفهوم عرفا فان كل من سمع اضرب زيدا اضرب زيدا لا يفهم سواه كما لا يخفى
على من نظر في المقامات الخطابية وتتبع سيرة اهل العربية نعم اذا اتفق سبق اللفظ
الثاني في بعد الاول بمهلة كثيرة بحيث لا يقال انه جمع في كلام واحد ترجح التاسيس بل
امتنع التاكيد الا ان هذا خارج عن محل النزاع وبتقديمه اصالة عدم النقل يتم
المطلوب وهي حجة متينة وبرهان منيعة دون مناقضتها الفاضل العاصر في
غاية المامول هو المعتمد عندي حيث قال فيه وهذه حجة قوية وهي المعتمدة عندي
في تقديم التاكيد على التاسيس وربما استقربا على هذا المذهب فانا لا يعترينا
شوب الريب في تقديم التاكيد فيتم لنا الجاثان في ما حكي عن ابن عباس وهو من
الفصاحة والعلم بالعربية والكتاب والسنة بمكان انه قال في قوله تعالى ان

مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل اليسرين على الواحد لما كانا
معرفين واليسرين على التعدد والتغاير لما كانا منكرين الثالث ان الاحتياط يقتضى التغاير
لاحتمال ان يكون الوجوب فى نفس الامر وفى تركه محذور فوات المقصود من الواجب وتحصيل
مقصود التاكيد ومعلوم ان تفويت التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى وفيه اما
اولا فلان اللغة لا تثبت بمثل هذا ولا بالقياس ولا بعقول الناس بل هى توقيفية
واما ثانيا فلانه لا تكليف قبل البيان ولا بيان هنا فى التكليف مرة ثانية واما ثالثا
فللاحتمال ان يكون لغيا الوجوب فى نفس الامر فيكون ما فعله المكلف مرة ثانية تشريعا
فيكون اثما فى فعله واما رابعا فللخصم ان يقول لا وجه للاحتياط بعد قيام الادلة الدالة
على ترجيح الحق مراد الترجيح واما خامسا فلان الاصل عدم شغل الذمة وهو مقتضى فيه
اشتغال الرابع ان هذين الامرين لو اتفقا لى لاعلى مامورين بهما مختلفين و
كذلك اذا اجتمعا لان الاجتماع لا يغير مقتضاهما وبه تمسك فى الذريعة الخامس ان
الكلام موضوع للافادة ومعرفته فى ذلك كمنفصل ومن لم يجد قول القائل اضرب
اضرب مثل ان المذهب الثانى غير الاول كان الامر الثانى اخر لانه لا يغير الا ما افاده
الاول وبه تمسك فى الذريعة ايضا السادس ليس اللفظ موضوعا للتاكيد فاستعماله
فى التاكيد يكون مجازا قطعا فما يلزم منه مخالفة الاصل بخلاف ما لو كان للتاسيس
فانه يبقى على ما كان عليه من اصل وضعه وهو المطلوب وبه تمسك بعض من وافقنا
واجبنا عنه فى البحر المحيط بما هو الا اولا فلان الاصل حمل اللفظ على الدليل وفيما ذكرناه
من ادلة التاكيد كفاية فى الصرف عن الاصل واما ثانيا فلان فى حمله للتاسيس
زيادة تكليف وهو خلاف الاصل فمن ترك الاصلين بل يلزم من الحمل عليه مخالفة
براءة الذمة التى هى الاصل بخلاف التاكيد واعترض الاسنوى قائلا هذا
معارض بما يلزم فى التاكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب او الندب او القدر
المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا فى التاكيد وان تعارض الترجيحان بقى
التاسيس سالما عن المعارض واجبنا عنه فى البحر المحيط بانا لو حملناه على التاكيد
لم يلزم منه استعمال صيغة الامر فى غير معناها من الوجوب او الندب او القدر المشترك

ان لا
يرتاب احد فى ان زيدا الثانى فى جانبى نحو زيد زيد لا يدل الا على ما يدل عليه زيد الاول فلم يكن
مستعملا فى غير معناه الحقيقى ومنشاه هناك تتعقل فان قلت انا لم تذهبوا الى
حسن التاكيد فالوجه فى التكرار قلت قد اجاب عنه المرتضى فى الذريعة قائلا الوجه
فى ذلك هو الوجه فيما تكرر من القران فى سورة الرحمن والمرسلات وغيرهما واما ما
تمسك به فى المختلف على التاكيد فهو امور منها انه قد ثبت ارادة التاكيد فيما هو بابه
التكرار حتى ان ارادة التاسيس بالنسبة اليه كالعدم وغاية ما فى الباب اذا سمعنا
اضرب ثانيا اضرب يحصل لنا الشك فى ان المراد منه ما هو وحينئذ يدور بين الحاقه بالاعم
الاغلب وهو التاكيد وبين الحاقه بالاقل وانه اولى احق ارادة وهو التاسيس ولا ريب
ان حمله على الاعم الاغلب اولى وفيه كلام وذلك انه قد تقرر ان اللغة توقيفية فلا تثبت
بمثل هذا ومنها انه لو حملناه على التاكيد كان ذلك موافقا للاصل اذ الاصل عدم الزيادة
ولو حملناه على التاسيس يلزم منه مخالفة الاصل الذى هو البراءة الاصلية وحينئذ
فيترجح التاكيد وفيه اما اولا فلان التاسيس خير من التاكيد واما ثانيا فلان
الاحتياط يرجح التاسيس وفيه كلام الطوسى فى العدة بان كل واحد منهما
لو انفرد لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فيه فينبغى ان يكون ذلك
حكمه اذا تكرر وليس ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل
على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا او اشارة الى معهود والثانى مثله
فيحمل على ذلك متعلق القاضى عبد الجبار بحجة الاول بتحصيل الوجوب
بالثانى والا لزم تحصيل الحاصل ولما انصرف الثانى الى الفعل الاول لزم حصول
علة الوجوب من دون المعلول وحينئذ فالفعل اخر وبه تمسك التهذيب و
الفصل وحكى عن المحصول وفيه اما اولا فالنقض بقولنا استغفر ثم استغفر و
نحوها والجواب الفرق بين الصورتين واما ثانيا فلان الامر بالنسبة الى
الوجوب ليس علة بل هو كاشف ومعرف لان علل الشرع كاشفة والجواب
سلم ذلك سلمناه لكن هنا علة حقيقة لان الامر هو ارادة الفعل كما مر ولانه
علة للوجوب بلا ريب ومنشاه فى المختلف واما ثالثا فلان تحصيل الحاصل

اما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلانكار في الحروف وما يمنع العادة من تكريره
فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كذا قال العلامة في النهاية واما رابعا فلان هذا
المستدل ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعناه التصريح انه
مخالف لمذهب هذا المستدل بل مخالف لمذهب الاشاعرة قاطبة والمعتزلة
كافة لانهم قد اتفقوا على ان الامر كاشف عن وجوب المأمور به وان اراد دلالته على كونه
متعلقا واجبا فنقول حاصل هاهنا على تقدير كون المراد به الفعل المأمور به اولا فلان
لخلف كذا قال ابن العبري في المنية الوجه الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى ما يتعلق به
الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لكان مفيدا فائدة زائدة واذا وقع التعارض
بين ان يفيد الكلام فائدة اصلية وبين ان يفيد تاكيدا قدم التاسيس لان التاسيس
خير من التاكيد لان الافادة خير من الاعادة وبه تمسك الحاصل والتحصيل والتهذيب
وحكي عن المحصول وفيه اما اولا فلانا لا نسلم رجحان التاسيس على التاكيد في
مثل هذه المواضع لان الغالب في المكررات من مثل التاكيد وفيه كلام واما ثانيا
فلان فائدة التاسيس وان كانت اولى لان الاصل براءة الذمة واستصحاب
حال العدم راجح على ضدهما كذا قال العلامة في النهاية وفيه ان الاستصحاب يقتضي
التغاير بينه انه لا نطيف مثل البيان واما ثالثا فلانا لا نسلم لزوم كونه التاكيد
على تقدير صرفه الى الفعل المأمور به اولا فانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر الا
على طلب الايجاد الجاد الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على
طلب الشارع في زمانه المغايرة لزمان الامر الثاني لذلك الفعل كذا قال ابن
العبري في المنية الوجه الثالث ان الامر الثاني اما ان يحمل على افادة الوجوب
ايضا اولا وعلى الثاني يخرج عما وضع له وعلى الاول فاما ان يريد الوجوب الاول فيلزم
لزوم اجتماع العلل على معلول واحد [illegible] بعثة المعنى وفيه اما اولا فلان
علل الشرع ليست علل حقيقية حتى لا يصح اجتماعها بل انما هي معرفات
على حكم والمعرف ان لحقيقة مع الاتيه واما ثانيا فلانه يقتضي عدم جواز التاكيد
اصلا الا ان يراد الظهور كذا في غاية [illegible] عن [illegible]

فيمنع

فيمنع كون تشخص اللفظ علة نعم طبيعته قد يستحيل فيها العلية مع انها ممنوعة فيه
واقصى ما يتخيل ان اللفظ علة لالتفات النفس لا لاصل الفهم كذا في الكتاب المفصل
المزبور نقلا عن بعض المذكور منصور واحتج ابو الحسين البصري بانه عدم ظهور
احد الطرفين لتصادم الادلة وتقاومها ولا مرجح خارجيا يعول عليه فوجب الوقف
والجواب عنه ان فيما ذكرناه من الادلة كفاية في ترجيح احد الطرفين على الاخر فتفكر
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان تعلم ان التضاد والتماثل انما هو
باعتبار متعلق الاوامر لا باعتبارها انفسها وقد اشار الى ذلك في المنية قائلا اختلاف
الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله
وثانيها الامران ان عامان او خاصان او احدهما عام والاخر خاص فان كانا عامين او خاصين
اي المأمور به فيكون الثاني عين الاول فيحمل الثاني حينئذ على التاكيد سواء كان هناك
حرف عطف او لا مثلا اقتل كل انسان واقتل كل انسان واقتل زيدا او وقتل زيدا
به افتى الحاصل والتحصيل والمعارج والنهاية وان اختلفا في العموم والخصوص
سواء تقدم العام او الخاص فان كان هناك حرف عطف مثل صل كل يوم وصم يوم
الجمعة فقيل ان العام لا يتناول الخاص مراعاة لحكم العطف والا استلزم العطف نفسه
في الحاصل عن قوم وفي المعارج عن القاضي وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر العموم
اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وظاهر الحاصل والنهاية الوقف لنقل
الخلاف بلا اشعار بالموافقة او المخالفة وفي المعارج والاولى التوقف وفي التحصيل
والاشبه الوقف لمعارضته ظاهر العموم اياه وان لم يكن هناك حرف عطف مثل صم كل
يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد بعموم الاول الدال على انه لم يبق من
ذلك الجنس شيء الا ويدخل تحت العام وقد سلم عن معارضة العطف بهذا الحكم
صرح الحاصل والتحصيل والنهاية وقطع به في المعارج ونقل جماعة قولا بالوقف
بالتوقف فقد بردنا التهاون الى الاشارة الى [illegible] هذه المسالة عقلية كانت او سمعية
وقد صرحت في البحر المحيط بما هو اعلم ان الامر المطلق مثلا لا يخلو اما ان يكون وحده
ولا لحيث اسلمنه هنا واما ان يكون معقبا بامر اخر مثلا وحينئذ فاما ان الامر لا ما

انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في العرف وما يمنع العادة من تكريره
فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كذا قال العلامة في النهاية واما رابعا فلان هذا
المستدل ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعناه اذ التزامه
مخالف لمذهب هذا المستدل وبالجملة لمذهب الاشاعرة قاطبة والمحققين لم
كافة لانهم قد اتفقوا على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد لا انه علة
متعلقة واجبا فهو حاصل هاهنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلان
يختلف كذا قال ابن الحاجب في المنية الوجه الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى ما يتعلق به
الامر الاول لكان الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد فايدة زايدة واذا وقع التعارض
بين ان يفيد الكلام فايدة اصلية وبين ان يفيد تاكيدا قدم التاسيس لان التاسيس
خير من التاكيد لان الافادة خير من الاعادة ولانه يستلزم تحصيل الحاصل والتحصيل والتعذر
ويكون من الحصول وفيه اما اولا فلانا لا نسلم رجحان التاسيس على التاكيد في
مثل هذه المواضع لان اغلب المكررات من قبيل التاكيد وفيه كلام واما ثانيا
فلان فايدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب
حال العدم راجح على ضدهما كذا قال العلامة في النهاية وفيه ان الاستدلال يتوقف
التغاير بينه انه لا تكليف قبل البيان واما ثالثا فلانا لا نسلم لزوم كونه التاكيد
على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا فانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر الاول
على طلب الاجمال الجادة الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على
طلب التتابع في زمانه المغايرة لزمان الامر الثاني لذلك الفعل كذا قال ابن
الحاجب في المنية الوجه الثالث ان الامر الثاني اما ان يفيد عين فائدة الوجوب
ايضا اولا وعلى الثاني يخرج عما وضع له وعلى الاول فان اريد الوجوب الاول فلا يلزم
لزم اجتماع العلل على معلول واحد وان اريد غيره ثبت المدعى وفيه اما اولا فلان
علل الشرع ليست علل حقيقية حتى لا يصح اجتماعها بل انما هي معرفات
على حكم وما صح ان الحقيقة واما ثانيا فلانه يقتضي عدم جواز التاكيد
اصلا الا ان يراد الظهور كذا في نهاية ما نقل عن بعضهم ولما راجعا

فيمنع

فيمنع كون تشخص اللفظ علة في طبيعة فيما العلية مع انها ممنوعة فيه
واتضح بالتخييل ان اللفظ علة لالتفات النفس الى الاصل الفهم كذا في الكتاب المفصل
المرتضى نقلا عن بعض المذكور منصور واحتج ابو الحسين البصري بانه عدم ظهور
احد الطرفين لتعارض الادلة وتقاومها ولا مرجح خارجيا يعول عليه فوجب الوقف
والجواب عنه ان فيما ذكرناه من الادلة كفاية في ترجيح احد الطرفين على الاخر فتفكر
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان تعلم ان التضاد والتماثل انما هو
باعتبار متعلق الاوامر لا باعتبارها انفسها وقد اشار الى ذلك في المنية قائلا اختلاف
الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله
وثانيها الامران عامان او خاصان او احدهما عام والاخر خاص فان كانا عامين او خاصين
اي المامور به فيكون الثاني عين الاول فيحمل الثاني حينئذ على التاكيد سواء كان هناك
حرف عطف اولا مثلا اقتل كل انسان واقتل كل انسان واقتل زيدا واقتل زيدا
به افتى الحاصل والتحصيل والمعارج والنهاية وان اختلفا في العموم والخصوص
سواء تقدم العام او الخاص فان كان هناك حرف عطف مثل صم كل يوم وصم يوم
الجمعة قيل ان العام لا يتناول الخاص هاهنا لحكم العطف والا استتبع العطف فائدة
في الحاصل عن قوم وفي المعارج عن القاضي وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر العموم
اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وظاهر الحاصل والنهاية الوقف لنقل
الخلاف بلا اشعار بالموافقة او المخالفة وفي المعارج ان الاولى التوقف وفي التحصيل
والاشبه الوقف لمعارضته ظاهر العموم اياه وان لم يكن هناك حرف عطف مثل صم كل
يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد بعموم الاول الدال على انه لم يبق من
ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم عن معارضة العطف بهذا الحكم
صرح الحاصل والتحصيل والنهاية وقطع به في المعارج ونقل عنهما ان فيهما قالوا
بالتوقف فقد بردنا النهاية والاشارة والمحصول هذه المسئلة عقلية كانت او سمعية
وقد صرحت في البحر المحيط بما هو اعلم ان الامر المطلق من الامر لا يخلو اما ان يكون
ولا الجنس اما غيره هنا فاما ان يكون معقبا بامر اخر مثلا وصيغة صيغة الاول الامر لكلاما

متوافقان او متخالفان والمتخالفان اما متضادان او غير متضادين فالاقسام ثلثة
وصور التوافق ينقسم الى صور شتى منها غير ممكن ومنها ممكن والممكن منه ما ثبت وحمل
عليه ومنه ما لم يثبت ثم التوافق تارة يكون في صيغة الامر فقط مثل اقتل زيدا او اقتل
بكرا وتارة في المتعلق فقط مثل اضرب زيدا او اكرم زيدا وتارة في الطرف فقط وتارة
في الجزء فقط وتارة في الجميع وتارة في اثنين فقط وعلى كل تقدير فاما ان يكون ذلك
الامر قابلا للتعدد او غير قابل فان كان الثاني وهو كونه غير قابل للتعدد فهو لا يخلو
ايضا فاما ان لا يصاحب معه لفظ اللام او يصاحب وعلى كل تقدير فاما ان يكون لا يصحب
من قوله اللام او بدونه ولا يستلزم من التعدد تارة عقلا وتارة شرعا وتارة عادة وان
كان الاول وهو القابل للتعدد فهو اما ان يكون الامر مطلقا او لا وعلى كل تقدير فاما
ان يصحب اللام معه او لا وقد ذكرنا فيه احكام الصور المتشعبة فلاحظه وتعقل
وفي المقام امور ينبغي التنبيه عليها منها الامور المذكورة ذكرناها في المختلفة اجمع وتعقل
وقد بينا الكلام بما لا مزيد عليه من امور مبهمة للتوهم التكليف بالمحال حتى ان المحكي
من علماء الاشاعرة المجوزين لذلك قال في ولا خلاف بين المسلمين في تحققه
ووقوعه شرعا لوروده في الكتاب والسنة وانما ثار الاختلاف بينهم في تعيين متعلق
الوجوب والحق عندي ان متعلق الوجوب التخييري هو كل واحد على التخيير بمعنى انه
لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع ولا يجب عليه الاتيان
بالجميع وباي فرد اتى خرج عن عهدة التكليف وكان اتيا بالواجب بالاصالة
لا ببدله والخيار اليه في تعيين ما شاء منها والى هذا صارت المعتزلة وعلى الامامية وعليه
جرت الذريعة والعدة الطوسية والمعارج الحلية والتهذيب والمبادى
ونقله في العدة عن كثير من المتكلمين وفي المنية عن الامامية ومحققي المعتزلة وفي
المعالم انه المشهور بين اصحابنا وهو اختيار جمهور المعتزلة وذهب بعض المعتزلة
الى ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض تفضلا الا انه اتى بالواجب
اصالة ولو فعل المكلف جميع الافراد يثاب على كل واحد منها ويعاقب على كل واحد
منها لو تركها لكنه يتدارك بفعل البعض وبه قال التفريشي في الوسيلة ونقله في
شرح

في شرح الجامع عن المعتزلة وفي الوسيلة عن شرذمة من المعتزلة وفي المنية عن
بعض الاصوليين والفرق بين هذا القول وبين القول الاول تعدد الثواب والعقاب
بفعل الكل وتركه في هذا القول وعدم التعدد في القول الاول وسقوط بفعل البعض
على القول الاول تفضلا وعلى هذا القول انه اتى بالواجب اصالة وقيل متعلق
الوجوب واحد منها لا بعينه وهو كلي لانه قدر مشترك بين الافراد ويثبت الوجوب
للافراد تبعا للكلي من باب المقدمة لان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج بنفسه
بل في ضمن افراده فالتخيير حينئذ في الافراد وعليه علماء الاشاعرة والفقهاء وبعض
النخل والمنهاج والجامع وشارحه والتحفة والوسيلة والعلامة في النهاية والحاجبي
في المختصر وشارحه ونقله في العدة عن المعتزلة واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
وفي الوسيلة عن المحققين وفي المعارج عن قوم والفرق بينه وبين ما قبله لا يخفى
على من عرف في نحو البلاده والحذو الجديد رده له وقلاده وقيل متعلق الوجوب
مفهوم احد الاشياء الذي هو القدر المشترك بينها فيثبت الوجوب لكل
فرد من افراده بواسطة كالحكم يثبت للاعم فهو ثابت للاخص الحاصل من افراده
وانواعه التي هي اخص منه فاذا ثبت للحيوان انه حساس ثبت للانسان
انه حساس من جهة انه حيوان وليس حساسا من جهة فصله وخاصيته وحينئذ
فيصدق على كل خصلة من الواجب المخير انها واجبة من جهة اشتمالها على
القدر المشترك وليست واجبة من جهة خصوصها وهذا القول للقرافي في
شرح المنتخب والفرق بينه وبين ما قبله ظاهر لمن تامل وتدبر وقيل على
تقدير القول بوجود الكلي الطبيعي مطلقا يكون متعلق الوجوب الذي وقع
التخيير فيه هو مفهوم احدها ولا يجوز تركه اذ تركه بترك الجميع وهو غير جائز
اتفاقا فهذا واجب مخير فيه لا يجوز تركه واما الواجب المخير فيه الجائز
تركه فهو كل واحد من الخصال وحينئذ فالواجب المخير فيه مغاير للواجب
المخير في افراده واما على رأي من نفى وجوده مطلقا او نفى وجود العرضيات
بالذات فوجود هذا المفهوم عبارة عن وجوب تحصيل فرد هذا المفهوم

وبه قال القطاوى فى التسلية وكثير من المتكلمين واستقر عليه رأيى فى البحر المحيط ونقل
عن الجبائيين واصحابهما وقيل الواجب واحد معين عندنا وبطلانه واضح لان القول
بالتعيين يستلزم عدم جواز ترك ذلك المعين وللاتفاق على انه مخير وان المخير يستلزم
جواز ترك كل واحد منها بفعل الاخر فالجمع بينهما جمع بين النقيضين ومن هنا اتفق الفريقان
من المعتزلة والاشاعرة على بطلانه والتبرى منه ونسبه كل فريق منهم الى الاخر وعن المحصل
انه يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة
وقيل الواجب غير معين ويتعين باختيار المكلف وفعله فهو معين عند الله تعالى
لعلمه بان المكلف يوقعه ونقله فى المعارج عن كل من الطائفتين ثم قال الفاضل المحشى
فى غاية المأمول ويظهر من عباراتهم وحدة هذا القول مع ما قبله الا ان التقرير يختلف
ولبيان ما له وقيل الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة
الى المكلفين ونقله فى الوسيلة والمختصر وشرح العضدى عن بعضهم وقيل الواجب
واحد معين عند الله تعالى لا يختلف وغير معين عندنا فما وقع من المكلف ان
طابق فهو والا كان بدلا وبالجملة يسقط به وبالاخر تفضلا ونقله فى الوسيلة
من شرح العضدى عن بعضهم قال بعض المتاخرين ويظهر من عباراتهم وحدة هذا
القول مع ما قبله وقيل الواجب منها لا يتعين بعينه فى اصل الخطاب وهو رأى
الاشاعرة على ما نسبه اليهم بعضهم والذى اخترناه فى المختلف ان متعلق الوجوب
ليس هو مفهوم احدها من حيث هو كما نقله للاشاعرة ولا افراده كما هو رأى
المعتزلة بل انما هو مفهوم واحدها من حيث ايجاده فى الحال التى هى الافراد
فالتخيير فيه ليس بالنظر الى افراده بل بالنظر الى ايجاده فى الحال فهو واجب
واحد والتخيير فيه ليس بالنظر اليه باعتبار ايجاده فى الحال التى يقع هو فيها فى ضمنها
المنفصل بسبقه اليه سابق ولا اظن ان يوافقنى عليه موافق وهو مبنى على
وجود الكلى الطبيعى والخلاف فيه مشهور والحق عندى وجوده كذا قلت فى
مختلف وظاهر الحاصل والتحصيل والشيرازى والخنجى فى شرحيهما على المنهاج
الوقف لانهم نقلوا الخلاف بدون اشعار منهم بالموافقة ولا بالمخالفة

وفى

وفى هذه المسئلة اقوال غير هذه ذكرناها فى المختلف لعدم الثمرة فى ذكرها هاهنا
تلك الثمرة فى جميع هذه الاقوال سوى القول بوجوب كل فرد بالاصالة والقول بوجوب
واحد منها وهو المشهور بل حتى ان كثيرا من المشايخ انكر الثمرة فيها زاعمين
ان الاختلاف فيها لفظيا ورددناه فى كتبنا الاصولية كالبحر المحيط والمختلف
وسيظهر لك ذلك فى التنبيهات فلاحظ وتعقل وهاهنا امور ينبغى التنبيه عليها
احدها فى حقيقة الواجب التخييرى فقيل هو الذى يسقط الواجب بفعله واورد عليه
القضاء للاداء وقيل هو ما ليس معينا فى نفس ذلك الواجب بل ما صدق فى افراده
واستحسنه بعض المدققين واعترض عليه بان هذا ليس بحد الواجب المخير
بل انما هو بيان متعلق الوجوب التخييرى وفى الزبدة هو ما يعين له الشارع
بدلا من غير نوعه اختيارا وان اورد عليه وجوه ذكرناها فى المختلف منها ان البدل
لا يتحقق الا مع التعيين ومع التعيين لا تخيير وبدون التعيين لا تعين للبدل بل
هو مبهم والجواب عنه فى المختلف والذى عرفناه به فى كتبنا الاصولية كالبحر المحيط
والمختلف وحاشيتنا الصغرى على المعالم بانه ما عين له الشارع بدلا من نوعه
كاحد اجزاء الاطعام او غير نوعه كالانعام والكسوة مشكلا فيه ما فى صحة التعريف
الا انه اقل اشكالا وثانيها انه اذا فعل المكلف جميع الخصال او ترك الجميع هل يستحق
الثواب والعقاب او لا ذهب بعض المعتزلة الى التضاعف وقيل بعدم التضاعف
بل له ثواب واحد وان فعل الكل وعليه عقاب واحد وان ترك الكل وعليه جرى
المنخول وثالثها فى كيفية التعبد بالواجب المخير اعلم ان الاشياء الواجبة التى
لا يجب جمعها تنقسم على الترتيب كالوضوء والتيمم وتتخير على البدل وهو نوعان
احدهما ان يكون جمعها مباحا وان لم يحصل الكفارة وثانيهما ان لا يكون جمعها
مباحا كالتزويج من الكفوين وتناول الميتة والمباح وقد اشار الى ذلك
فى النهاية وتعرضنا له فى البحر المحيط وفى الذريعة وينقسم ما خير الله تعالى فيه الى ثلاثة
اقسام احدها ان يريد كل واحد مما خير فيه مجتمعا او منفردا وان كان عند الوجوب
فالواجب منها الواحد كالكفارة وثانيها ان يريد كل واحد ويكره فعله مع الاخر

مثاله امر المولى بتزويج من العبد امره من الاشياء لانه اريد منه تزويجها من الحر زوج اهو امره
وكره ذلك منه غيره ومثالهما ان يريد ظل واحد على الانفراد ومع اجتماع غيره اليه لا
يريده ولا يكرهه ومثاله ستر العورة للصلاة لانه تحقق في سترها والجمع في ذلك مباح
ليس بمراد ولا مكروه انتهى ومقالهما في بيان كون النزاع لفظيا او معنويا اعلم ان
المحصلين من الاصوليين اصروا على ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة لفظي
لا طايل تحته وبه قال في السبزواري ابهرنا في البحر المحيط وخالف في ذلك الفاضل
المعاصر في غاية المامول قائلا انه كيف يظن وصدة المقلين مع ان علماء الاصول
لانه لو يتنازعون كما لا يخفى على الناظر في كلامهم والمنتقب في بحار افهامهم ومن
الغريب استدلاله على معنوية النزاع بمجرد ثبوت النزاع ونقل المذهبين وكانه
لم يعلم باستمرار عادتهم على نقل الخلاف ولا قول الى اعتنائهم وتصريحهم بلفظية
النزاع سيما المحقق منهم فقد نقل الخلاف في الحاصل والمحصول والوسيلة والنهاية
وغاية البادي ونهاية العقول وحكى عن المحصول مع تصريحهم بكون النزاع لفظيا
في العدة وهذه المسألة اذا كشف عن معناها بان ان الخلاف فيها
لفظي انتهى والظاهر انه لا خلاف بينهما في المعنى وفي المعارج ومعنى الكل واجبا
انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فان كان الخصم يساعد على ذلك
فهو وفاق وان انكره فضل الخلاف وبالجملة فكون النزاع لفظيا شايع بين الاعلام
والرؤساء الفخام وقد زعم بعضهم في حاشية الصوري على المعالم وابتنا معنوية
النزاع واعترض على القائلين بان النزاع لفظي باربعة وجوه ذكرناها في
المختلف منها ما ذكره المازندراني وهو ان الوجوب متعلق بالخصوص من
حيث الخصوص عند المعتزلة وبالمفهوم الكلي عند الاشاعرة ومعنى [illegible] بنا
ولعل الاحكام تختلف بذلك وقد شيناه في المختلف بان المفهوم ان تعلق به
الوجوب مع قطع النظر عن افراده فلا يتصور فيه التخيير لعدم التعدد فيه وان كان
مع ملاحظة الافراد رجع الى قول المعتزلة وقد ذكرناها في حاشيتنا الزبدة على
المعالم ان تعلق الوجوب يختلف من حيث التعبير باللفظ واما من حيث

المعنى

المعنى فلا ثمرة تترتب على هذا الاختلاف من حيث انه اذا فعل واحدا من الجميع
سقط عنه الوجوب ولا اشارة في كلام بحالك لو فعل احد منهم احدهما
والذي اقول به في هذا الكتاب انه يمكن ان تكون ثمرة لهذا الاختلاف وذلك لان
القايل بتعلق الوجوب احدها تكون الافراد واجبة بتمامه من باب المقدمة وعلى
هذا يجري فيها الخلاف والجاري هناك من الطلب لان القايل بهما بما ثبت وجوب
واحد او واحد او عقابا بادر هنا بخلاف القايل بان متعلق الوجوب هو كل
واحد بالاصالة فانه ليس بهذه المثابة كما لا يخفى على من تدبر وتعقل فتأمل وتمسكها
اعلم ان هذه المسألة من اهم مسائل الاصول وقد اطال البحث فيها المرتضى في
الذريعة والطوسي في العدة والعلامة في النهاية وبعضهم في غيرها واقتصر على
مجرد نقل الاقوال مع الاشارة الى دليل مختاره المحقق في المعارج ثم قال بعد ذلك
وليست المسألة كثيرة الفائدة وقد سبقه في هذه المقالة في غاية البادي حيث
كلامه هنا في المعالم حيث قال ولقد احسن المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف
في هذه المسألة وليست المسألة كثيرة الفائدة وقال غيره ولدي منها تحصيل
مثار غير طويل في حاشية على المعالم وذكرناها في المختلف فلاحظ ويتعقل في تقسيم
الوجوب باعتبار تعلقه بالفعل الى المعين والمخير وباعتبار تعلقه بالمباشر الى
فرض العيني والكفائي وباعتبار تعلقه بالوقت الى الموسع والمضيق وان
باعتبار توقفه على شيء وعدمه الى مطلق كوجوب الصلاة ومشروط كوجوب الحج
والزكوة وفي المقام تنبيها عين هذه ذكرناها في المختلف لنا وجوه الاول
بعضها يدل على الجواز عقلا وبعضها يدل على الوقوع شرعا وبعضها يدل على تعيين
متعلق الوجوب وبعضها يدل على بطلان اقوال المخالفين الوجه الاول انه
كما جاز عقلا ان يكون الفعل الواحد صلاحا لشخص واحد في واجب واحد
معين جاز ان يكون الفعلان صلاحا في شخص واحد في واجب واحد على وجه
فلا يحسن للمكلف ان لا يخلف شيئا منها لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابها
جميعا ولا احدهما معينا لتفويت المصلحة الحاصلة بهذا الطريق الخاص الثاني

كتاب الله تعالى كآية الاطعام وسنة نبيه كما لو تزوج من الكفوين وتناول الحيتين و
الحل المباح واجماع المسلمين الثالث ان تكليف الله تعالى تابع للمصلحة ولا لطاب
ولبس يمتنع ان يعلم ان امرين او امورا مختلفة ان كل واحد مصلحة للمكلف في دينه من غير
ترجيح فلا بد والحال هذه الايجاب على طريقة التخيير المتساوي في جهة المصلحة الرابع
لو كان متعلق الوجوب احد الاشياء نقول الاشاعرة المذهب ان يكون ما تعلق به الى
الوجوب غير ما تعلق به التخيير وما تعلق به التخيير غير ما تعلق به الوجوب وذلك
لان احد الاشياء قدر المشترك بين الخصال كلها الصدق على كل واحد منها صيد
فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله واذا كان احد الخصال هو متعلق الوجوب
استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات من الاطعام او الكسوة
او الاعتاق مثلا فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير
لا وجوب فيه وفيه اشكال لان الوجوب متعلق بمتعلق التخيير بناء من باب الحكمة
الخامس ان الكفارات الثلاثة متساوية في جميع الاحكام الشرعية لان كل واحد
منها يقوم مقام الآخر في براءة ذمة المكلف واسقاط الحنث عنه وكل حكم شرعي
ثابت لواحد منها فهو ثابت للآخر فلا يجوز مع التساوي في الاحكام ان تختلف في صفة
الوجوب لان اختلاف الصفات يقتضي اختلاف الاحكام والمفروض تساويها
في الاحكام ولو كان الوجوب ثابتا لواحد منها دون الباقي مع التساوي في الاحكام
لكان ذلك متناقضا وبه تمسك المرتضى في الذريعة والجواب عنه اما اولا فانا نمنع ان كل
واحد منها يقوم مقام الآخر في براءة ذمة المكلف لا يدل على وجوب الكل لاحتمال ان يكون
الجميع واجبا ويسقط الوجوب في بعضها عفوا والجميع ان يكون انما حصل براءة
ذمة المكلف بفعل البعض لانه اتى بالمفهوم الكلي في ضمن هذا الفرد فيسقط
الوجوب عنه لاتيانه بالقدر المشترك وهو لا يتحقق في الخارج الا في ضمن افراده
واما ثانيا فلا نسلم ان تساوي الاشياء في الصفات يقتضي تساويها في
الاحكام نعم قد يتفق ذلك وقد لا يتفق وقد ضمناه في المختلف السادس لو كان
الواجب واحدا لا بعينه كما تقوله الاشاعرة لوجب ان لا يجعل الله تعالى المكلف

طريقا

طريقا الى تعيينه قبل ان يفعله لان تكليفه ان يفعل واحدا لا بعينه من جملة ثلاثة يجري
مجرى تكليفه بما لا يطاق وفيه كلام وذلك اي حاجة تدعو الى التمييز واي شيء فعله كان
هو الواجب واجاب عنه في الذريعة بجواب ذكرناه في المختلف السابع في بطلان ما نقل
منه الفريقان وهو ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال منه
ان يخير فيه لان معنى التخيير تجويز كل واحد بشرط الاتيان بالآخر وكونه معينا عند الله
تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الآخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه
متناقض وبه تمسك ابو الحسين والتحصيل في النهاية واعترض عليه بانه لا منافاة بين
التخيير والتعيين لانه تعالى وان خير بين الكفارة الثلاث فانه تعالى علم ان المكلف لا يختار
الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب والمعترض يجوز ان يكون
لاختيار المكلف تأثير في كون ما اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط
به الفرض كما صرح بعضهم بسقوط الفرض بالمحظور واجاب عنه في النهاية فانا لا نعقل
لما خير الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على التعيين يقتضي
انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في التنافي بينهما وتعليق اختيار المكلف
لا يمنع الوجوب حينئذ لانه ان كان حقا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو
محال الوجود وايضا فليس محل النزاع وان كان الجميع شرط التخيير فهو المطلوب
والاجماع وقع على ان الآتي بأي الخصال كان آتيا بالواجب لا يقال وفي المختلف
ذكرنا حجة اخرى تدل على بطلان هذا المذهب ايضا واعترض عليها بوجوه ثلاثة
زيفناها في المختلف فلاحظ منه [illegible] احتج القائلون بالمعينة في العمدة بوجوه ثلاثة
الاول لو كان الواحد منها له صفة الوجوب دون الباقي لوجب ان يدل الله تعالى
عليه ويعينه لانه لا طريق الى معرفة ما له صفة الوجوب وتمييزه عما ليس له ذلك
والا لزم التكليف بلا دليل والجواب انه حصل التمييز باختياره وقد حققناه
في المختلف الثاني لو كان لواحد من ذلك صفة الوجوب دون الباقي لكان
ينبغي ان لو فرضنا ان المكلف اختار غيره ان لا يجزيه وفي ذلك خروج عن الاجماع
لانه لا خلاف بين المسلمين انه لو اتى باي الثلاثة اجزاه والجواب ان الاجزاء

باعتبار انه اتى بالواجب الذي هو مفهوم احدها في ضمن هذا الفرد لا انه من حيث ثبات انه
بخصوصية هذا الفرد واحتمال بعض الكان في سقاط الدليل الثالث انه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف بينه وبين ما لم يتصف بالوجوب كما لا
يحسن ان يخيره بين الواجب والمباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما هو الواجب يحسن
لذلك لانه لو كان محسنا لذلك لانه لو كان محسنا لم يحسنه اذا اخبر بينه وبين المباح
اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك وقد ذكرناه في المختلف من وجهين
احدهما انه بعد استقامته انما يدل على بطلان القول بان الواجب هو القدر المشترك
دون غيره من الاقوال فتدبر واضح المحقق في الخارج بانه لو كان الواجب معينا لما
خير المكلف الا لكان مخيرا بين الواجب وغيره ونحيم كلام من وجهين احدهما
ان التعيين ليس عند الله تعالى حتى يلزم ذلك بل انما حصل باختيار المكلف واجب
في الخارج بان الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل على البدل
فيلزم مذهبنا او البعض وذلك ينافي التخيير وثانيهما ذكرناه في المختلف فتامل
العلامة وفي التهذيب بانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك
احد هذين بحيث لا احل لك تركهما ولا اوجبهما عليك باي ما شئت فافعل ولا
يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا البعض بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى
بعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها اعتبار ثم قد اشتملت
هذه الحجة على بطلان القائل ان الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض تتضمن ابطال
بطلان قول القائل ان الوجوب واحد معين عند الله تعالى ولا يخفى عليك
ان القائل بوجوب الجميع بما لا يعصى من ترك الجميع وفعل البعض بل يقول يسقط
به الوجوب تفضلا فلا وجه لقوله ولا البعض بدونه اي دون فعل الجميع هذا مع انا
وضعناها في المختلف بوجهين فتقبل واضح ابي هاشم بان الامر المجهول محال والجهل
لا يرتفع بالخيرة كما لا يرتفع في عبد من ثلاثة اعبد مع اثبات الخيار واجيب عنه المنزل
بان التكليف وجد مستقرا ومتعلقا وهو خير ثم حصلة منها فتفكر واضح المعتزلة
بوجوه ثلاثة ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف احدها ان الغير المعين مجهول فلا

يكلف

يكلف به اذ لا بد من علم المكلف المكلف بما به التكليف وايضا غير المعين يستحيل
وقوعه والمحال لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير تكليف بالمحال واجاب عنه المصنف
قائلا بانا لا نسلم ان غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه وانما ذلك في غير المعين
من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا واعترض عليه بانه لقائل ان يقول الحق
ان غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث
هو واجب غير معين واجاب بانه غير معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد
من الثلاثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصيته بشيء من الثلاثة وتعينه
باطلاق غير المعين عليه صحيح لذلك لا لانه لا تعين ولا تعين له في الذهن حتى يكون مجهولا
من حيث انه واجب او كلف بايقاع غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال
فتدبر وثانيها انه قياس المخير على فرض الكفاية حيث ان علة وجوبه على الجميع هي
حصول مصلحة الفعل بصدوره عن بعض المكلفين منهما وذلك يتحقق في الواجب
المخير والجواب اما اولا فلا نسلم حجية القياس واما ثانيا فلا نسلم حكم الاصل المقيس
عليه وهو وجوب الكفاية على الجميع وقد اختلف فيه وسيجيء ما هو الحق فيه ان شاء
الله تعالى واما ثالثا فالحكم في الاصل هو وجوب الفعل على جميع المكلفين وفي
الفرع هو وجوب احد افراد الفعل فاختلف وارتفع الاختلاف الى محل الحكم
مشكل واما رابعا فبالفرق لان تأثم الجميع بتركه هناك وتأثيم البعض هنا بترك
الكل فتدبر واضح القائلون بان الواجب واحد لا بعينه بامور ثلاثة ذكرناها
مع الجواب عنها في المختلف احدها القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت عليك واحدا
مبهما من هذه الامور اي فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم
لتركك احدها من حيث هو احدها فلم يلزم منه محال وبه تمسك الحاجبان
والقرشي في الوسيلة والجواب عنه ان متعلق الوجوب على ما ذكرتم هو مفهوم
احدها وهو القدر المشترك المسمى بالكلي الطبيعي وهو غير متعدد والتخيير ليس
بالماهو في افراده فاختلف متعلق الوجوب ومتعلق التخيير وليس هذا من
محل النزاع في شيء وثانيها ان النص قد دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه فانه

قال سبحانه وتعالى فكفارته اطعام اوجب الاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي
لاحد الشيئين او الاشياء مبهما على ما نطقت به اللغة وصرح به ائمة النحو واذا جاز تعلق الامر
بواحد مبهما عقلا كما بينا والنص قد دل عليه تحقيقا فيجب العمل بمقتضى ظاهره وهو المطلوب
وتمسك به الحاصل والاشاعرة والفقهاء والجواب عنه ان مفهوم احد الاشياء قدر
مشترك وهذا القدر المشترك هو الذي متعلق الوجوب ولا تخيير فيه والخصوصيات هي
متعلق التخيير لا وجوب فيها ويضاف الى هذا الجواب منازعات ذكرناها في المختلف
منها انه لو كان الواحد واجبا لا بعينه كما تقولون لكان بعضها ليس بواجب والا لكان كلها
واجبا اذ لا واسطة بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية على ما صرح به المنطقيون
وائمة المعقول لانهما نقيضان ووجوب الكل خلاف ما اتفق عليه اجماع المسلمين
فانه لم يقل احد من الفرق المخالفة والموافقة بوجوب الكل واذا ثبت فيكون البعض ليس
بواجب فيقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهو مفض الى ترك الواجب لا
ختيار المكلف عنه المكلف غير الواجب فتنبه وثانيها اجماع الامة على وجوب تزويج
احد الكفوين الخاطبين بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجمع لوجب تزويج
الجميع وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدهما لامتنع التخيير لان
التعيين يوجب [illegible] وهما لا يجتمعان واذا ابطل القسمان لم يبق الا ان يجب
احدهما يوجب احدهما لا بعينه وهو المطلوب واستدل بهذا ايضا الاشاعرة و
الفقهاء واجاب عنه الفخر الرازي بانه ان اريد بوجوب التزويج من جميع الخاطبين
وجوب كل واحد على سبيل البدل فالملازمة مسلمة عندكم ممنوعة لانهم لا يقولون
بذلك فتبصر واحتج القايلون بان الواجب واحد معين فلا بعضها يدل على
اصل التعيين وبعضها يدل على كونه معينا عند الله تعالى لا عندنا بوجوه خمسة
ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف احدها لو فعل المكلف الجميع فالموصوف بالوجوب
ليس المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحد
غير معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم
لنا واجاب عنه الحاصل والتحصيل والمنتخب والنهاية بانه ان اراد لم تقولكم كلها

واجبة

واجبة لزوم فعلها بعد ان فعلت فهو غير محال وغير لازم وان اردتم انها كانت قبل
تعلقها واثر الوجوب بها كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع او البدل فلنا بل على
البدل على معنى انها باسرها بوجودها يصدق عليها انها تقبل الوجوب هل بحيث يجب تحصيل
اي واحد اختاره المكلف به لا عن صاحبه على ان هذين يلزمان الخصم حيث يوجب
ما يختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه من وجوب الكل عنده ولعلق [illegible]
القرافي في شرح المنتخب وثانيها اذا فعل المكلف الجميع فان استحق ثواب [illegible]
الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجمع عينا وان كان بواحد وجب ان يكون
معينا لان استحقاق الثواب على فعله حكم ثابت لم متعين فيستدعي محلا معينا ولان
فعل شيء غير معين محال فيكون ذلك الواجب معينا في نفسه غير معلوم لنا واجاب
عنه التحصيل والمنتخب والنهاية بانه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير المضيق
بمعنى انه يستحق على فعل امور كان له ترك كل واحد بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب فعل
امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد وثانيهم للقرافي في شرح المنتخب وبعضها [illegible]
ثواب [illegible] الحاصل والنهاية وثالثها اذا فعل الجميع فاما ان يبقى الواجب في
فعل الجميع او كل واحد ويلزم منهما وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال او [illegible]
عليه فعل معين عند الله تعالى لا عندنا والجواب عنه انه يستحق العقاب على ترك
امور كان مخيرا في الاتيان بها كما تقدم من شرط الاتيان بصاحبه فلا يجب عليه كلها كما
يجوز له ترك كلها وبه اجاب الحاصل والنهاية ورابعها ان المكلف اذا فعل الجميع
فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا
الى المطلق وهذا خلف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد
فتعين المعين والجواب عنه اما اولا فلان السقوط الفرض بفعل الجميع لا يدل على كون
الجميع واجبا لاحتمال ان يكون ذلك لاشتماله على فعل الواجب وهو احد الافراد والحكمة
ان يكون ذلك كما ذكرتم والعام لا يدل على الخاص واما ثانيا فلانا لا نسلم امتناع بل
التعاقب العلل على معلول [illegible] التقارن [illegible] فبطل الجمع لا نقول
والاجماع عليه السقوط بل السقوط واحد والباقي استحب واما ثالث

فقال وهل السر فيه ذكرنا له في المختلف سبعة اجوبة اثنان منها للعلية واثنان للنهاية
فلاحظ وتفكر الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع قطع النظر عن كونه مختلف
بالنسبة الى المكلفين اولا لان محل الواجب ان كان هو الجميع الم يبرأ بدونه وان كان
غير معين لزم حصول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله
كان الجواب عنده ان محل الوجوب كل واحد على البدل **واجيب** القايل ان الواجب معين
عند الله تعالى وهو ما يفعل لكنه يختلف بالنسبة الى المكلفين بان الله تعالى علم ما
يفعله المكلف بسوء اختياره فيكون هو الواجب عليه وفي الملال ما يفعله هو الواجب عليه
اتفاقا ولنا انا ما فعله فقد اتى بالواجب اتفاقا والجواب عنه اما اولا فبان ما يفعله ليس
الواجب لكونه احد الثلاثة لا لخصوصية كونه طعاما ولا الكسوة ولا العتاق لانا
نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك
بين المكلفين الا باعتبار الاختيار وعن التطبيق كذا في الوسيلة وشرح العضدي
واما ثانيا فبان دعوى الاتفاق ... يساعده الخصم عليه كيف وعند القائل بان
الواجب معين عند الله تعالى ما يفعله المكلف اما الواجب واما مسقط الواجب
كذا اجاب الشيرازي انه منقوض **واجيب** القايل بان الواجب واحد معين عند الله
تعالى لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر بانه يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون معينا
لله تعالى فيكون معينا واجاب عنه العضدي بانه يعلمه حسب ما اوجبه فاذا اوجب
واحدا من الثلاثة غير معين فيجب ان يعلمه كذلك وكلام الم يكن عالما بما اوجبه فتدبر **تذنيب**
قد اشتمل على ... ما قاله بعض المتأخرين من ان نوع التخيير بين فعل الواجب
وتركه كالاستظهار بترك العبادة لذات العادة وبين الواجب وذا الندب اذا كان
التخيير بين كل وجزء لا بين امور متباينة وذلك كتخيير المحرم في قيام الليل بين الثلث
والنصف وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والاتمام ومنها اباحة
الجمع بين ما يصح على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم
الوضوء والجمع بينهما مباح كذا مثل لهذا الفرع واعترض عليه بان اصالة ... وجود
الماء لا يصح والاتيان بالعادة اذا سبق حرام اجماعا واجيب عنه في المختلف و

منها

منها
اباحة الجمع بين ما يصح على البدل كستر العورة في الصلاة بثوبين كل منهما ساتر لها
ونحو ذلك من الامور المذكورة في الحرام المخير لكنا لا نلاحظهما ونقول له التذنيب
بالذال المعجمة قال الجوهري ذنب عامة بالسنة ... الذنب
وحكى عن الجوهري ... ذنب يذنبه بالتحقيق اي تبعه فتبعه فهو ذانب اي تابع
فيجوز ان يكون التذنيب مأخوذ من الاول وكلام الكلام فيجوز ان يكون مأخوذا
من الثاني بعد تضعيفه لتصير متعديا الى مفعولين كعرف وغيره والمعنى انه ذنب
هذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه فقد تمايل **محاصه** بين الاصوليين في
النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة نحو لا تتناول السمك او اللبن او البيض
الحق عنه بان ذلك غير جائز بل لا بد من تعليق النهي في مثل ذلك بالجميع فيعاقب
بفعلها اعقاب فعل المحرمات ويثاب بتركها امتثالا ثواب ترك المحرمات وبه قالت
المعتزلة واستظهره في المطارح تارة وحكم بعدم صحة تعيينه اخرى وقيل بالجواز
وعليه اصحاب الجامع وشارحه ونقله في المطارح عن قوم وقيل المحرم في ذلك واحد
منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه او ترك غيره منها وقيل
المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بان تركه دون غيره ولن اختلف باختلاف
باختلاف اختيار المكلفين **لنا** وجوه الاول ما دل في الواجب المخير على عدم
الايجاب بواحد لا بعينه يدل لعينه الثاني انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم
من اشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا نهي عن طاعتهما معا انتهى
ومنه يعني في شرح الجامع الثالث المنع من ذلك لاستحالته ان يفعل فرد من
نوع او جزء من كلي ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاستحالة الكلي بالجزئي
بالضرورة وفيه على الاخص فيفعل الاعم فالمخرج عن العهدة الا بترك كل فرد **و**
احتج المخالف بالوقوع كالاختين والام والبنت فانه نهى عنهما ويخرج ايهما
شاء والجواب ان التحريم يتعلق بالمجموع عينا لا الجميع والمطلوب عدم ادخال
ماهية المجموع في الوجود وعدم المجموع كما يتحقق بعدم الكل يتحقق بعدم فرد
الكفارة المحرم ترك الجميع فيها المستلزم لترك المشترك فتدبر **خاصه** بين

الاصوليين في توسعة وقت الواجب عليه مساواة الوقت للواجب كصوم يوم
معين وصوم شهر رمضان ممكن لجايزة عقلا وواقعة سمعا في الكتاب والسنة
واخبار اهل العصمة عليهم السلام واتفق عليها اجماع المسلمين وما تفوه العقلاء
المانعين من التكليف بالمحال على منع نقصانه عن الفعل كما اذا اسلم الكافر وطهرت الحايض
او بلغ الصبي او افاق المجنون او ارتفع الاغماء وقد بقي من صلاة قدر تكبيرة الاحرام و
اجازه من جوز التكليف المحال وهو الذي لا يستحق المخالفة معهم لبداهة بطلان
مذهبهم ثم قد اتفق الفريقان على جواز التكليف بقضائها اذ ليس فيه محال لان هذا
المقدار من الوقت وان لم يسع الفعل لكنه يسع الالتزام فيجب عليه القضاء واليه
اشار العلامة قائلا في النهاية يجوز التكليف به للتعدي من جهة تكليف ما لا يطاق
او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء ومنع كلامه وفيها ان الصلوة اذا اردت
منها ركعتين تكون لقوله من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله
واجيب بان مثل الصلوة في هذا الوقت غير جنسه بالدليل فيبقى غيرها قضاء و
لما زيادة الوقت على الفعل كوقت صلوة الظهر والعصر ووقت الحج وقضاء
الفوايت بنوم او نسيان مثلا فهو محل سهام العلماء ومزلقة اقدام الفضلاء
والحق عندي الجواز وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل والذريعة والعدة
والمعارج والنهاية والمبادي وغاية المبادي والتهذيب ومنية اللبيب والجامع و
شارحه والمنهاج والمختصر والوسيلة والحاجبيان في المختصر وشرحه والمطارح والمعالم
والشارحان من شراح المنهاج ونقله في النهاية عن محمد ابن شجاع البلخي واصحاب
الشافعية والجبائيين واصحابهما وادعى الوقوع شرعا وفاقا للحاصل والتحصيل والذريعة
والتهذيب ومنية اللبيب والمطارح والوسيلة والحاجبيين في المختصر وشرحه
وعليه جرينا في البحر المحيط والمختلف وفي المعالم انه الاصح ونقله فيها عن اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق وجمهور المحققين من العامة ثم اختلفت
كلمة هولاء فقال قوم يجب الفعل او بدله الى ان يتضيق الوقت فيتعين حينئذ
الفعل فلا يكفي البدل والاكثر القول بوجوب البدل المشهور وعليه جرى الحاصل و

التحصيل

التحصيل والمعارج والنهاية والتهذيب والمبادي والمنهاج والمطارح والوسيلة
والحاجبين ثم انتهى بهما الى الوقوع في المختصر وشرحه وعليه جرينا في البحر المحيط والمختلف
وفي المعالم انه الاصح ونقله فيها عن اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق وجمهور
والنهاية والتهذيب والامام الرازي وابو الحسين البصري وبه قلنا في البحر المحيط
والمستقرب في المعالم ونقله فيها عن الاكثر ومنهم المحقق والعلامة وفي المطارح عن الاكثرين
ومنهم المحقق ومن العامة ابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي واكثر المحققين
ثم اختلف القائلون بوجوب البدل فذهب جمهورهم الى انه العزم على الفعل وبه
قال الجبائيان واكثر المتكلمين وصححه فخر الشريعة ونقله في الزبدة وفي العدة انه الذي
يقوى في نفسي واليه ذهب السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن
البراج وجماعة من المعتزلة ونقله في المطارح عن المرتضى والشيخ في العدة قال في
نهاية السؤل واختاره الآمدي ولاصحابنا فيه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي
وغيره والصحيح عدم الوجوب وصححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني
شارح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول اكثر الشافعية انتهى وذهب
الشاذ الى ان لهما في صحته اول الوقت وسطه بدلا يفعله الله تعالى ولا ندري ما هو
وبه قال بعض الحنفية ومن الناس من توقف في وجوب العزم فلم يقطع بالوجوب ولا
بالعدم وحكيناه في البحر عن امامية قال في العدة ومن العلماء من توقف في ذلك وانتظر
البيان وقال كل ذلك جايز وعندي في كلامه هنا اشكال وذهب كثير من علماء الجمهور
الى انكار التوسعة وسبب بعض النقال الى بعض علماء الامامية ثم اختلفوا فذهب
قوم من الاشاعرة وبعض الشافعية الى ان الوجوب مختص باول الوقت ولو فعله في العدة
لو ترك المكلف الفعل في اول الوقت فقيل يكون قضاء وقيل قضاء يسد مسد
الاداء وقيل يكون اداء لكنه يعاقب على الترك وقيل لا قضاء عليه ولا اداء لكنه
يعاقب على الترك وقيل لا قضاء عليه ولا اداء ولا يعاقب على الترك وذهبت
الحنفية الى ان الوجوب مختص باخر الوقت ولو فعله في الوقت الاول كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وذهب الكرخي من

الحنفية الى ان الوجوب مختص باخر الوقت واذا فعل فى اوله الوقت وقع مراعى فان بقى
المكلف على صفة التكليف من الحيوة والقدرة والعقل وغيرها الى اخر الوقت تبين
ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا ونقل عن الكرخى ثلثة
مذاهب اشار اليها العلامة فى النهاية حيث قال ونقل عن الكرخى مذاهب ثلثة الاول
المشهور ان الصلوة المفعولة فى اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلى اخر الوقت
وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان نفلا
الثانى حكى عنه ابو عبد الله البصرى ان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة التكليف
كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث
حكى ابو بكر الرازى ان الصلوة تتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان
يتضيق وقتها انتهى كلامه وهاهنا امر ينبغى التنبيه عليه وهو ان الاصوليين
قد اختلفوا فى محل النزاع فمنهم من جعله فى الجواز وعليه جرت العدة والمعارج والنهاية
والمبادى وغاية المبادى ومنهم من جعله فى الوقوع شرعا وعليه جرى الحاصل والتحصيل
والمنهاج والذريعة والمطارح والمعالم والحاجبى فى المختصر وشرحه ومنهم من جعله
فى الجواز والوقوع كالتهذيب والمنية كالتفرشى فى الوسيلة والظاهر ان
من جعل النزاع فى الجواز فقد اراد به الجواز الشرعى الذى هو بمعنى الثبوت و
يلزمه الجواز العقلى وثانيها وسبب سميت بالموسع قال المازندرانى سمى بالموسع
لتوسعة وقته او لتكلف فيه بعده وثالثها فى الفرق بين الواجب المخير والواجب
الموسع وهو ان ظاهرهما قد اشتملا على التخيير فيكون الفرق بينهما ان التخيير هناك بين
جزئيات الفعل وهنا فى اجزاء الوقت وقيل متعلق التخيير فى الخصال مثلا الجزئيات
المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة
مثلا فى جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة فى غيره من الاجزاء الباقية والمكلف مخير
بين هذه الاشخاص من المتخالفة تشخيصا لكنها المتماثلة بالحقيقة فنقول لنا
على الجواز عقلا والوقوع شرعا وجوه الاول انه لا يستحيل عقلا ان يقول السيد لعبده
خط هذا الثوب فى هذا النهار وانت مخير فى ايقاع الفعل فى اى الزمان منه اردت

ففى

ففى اى الازمان خطته فقد امتثلت امرى الثانى لا ريب فى امكان استواء اجزاء
الوقت فى المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه فيجوز التوسعة عقلا الثالث لو وجب
متعلقا على الوقت فيجب اما بكونه فى كله واما كان فى بعضه وهو ترجيح من غير مرجح
او لا فى شىء منه وهو باطل بالاجماع وبه يتمسك فى المعارج الرابع الكتاب كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وهو يقتضى تساوى نسبة الفعل
الى جميع اجزاء الوقت وخروج المكلف عن العهدة بايقاعه فى اى جزء كان الخامس
السنة منها ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة من الليالى العشاء الاخيرة ما شاء
الله تعالى فجاء عمر فدق الباب فقال يا رسول الله نام النساء نام الصبيان فخرج
رسول الله فقال ليس لكم ان تؤذونى ولا تامرونى انما عليكم ان تسمعوا وتطيعوا
ومنها ما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال الوقت ما بين هذين متناول لجميع اجزاء الوقت وليس
تعين بعض الاجزاء للوجوب باولى من تعين البعض الاخر السادس جملة مما وردت
من طرق الامامية عن اهل العصمة وائمة الهدى عليهم السلام منها ما روى عن
ابى عبد الله عليه السلام انه قال اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر
جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت فى وقت منهما جميعا الى ان تغيب الشمس ومنها
ما رواه زرارة انه قال قال لى ابو جعفر احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل
وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانت فى وقت منهما حتى تغيب الشمس
ومنها ما رواه معمر بن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلام انه يقول وقت العصر الى غروب
الشمس ومنها رواية داود بن فرقد ورواية الزنطى ورواية عبيد بن زرارة وغير
ذلك من الاخبار والروايات التى لا تكاد تحصى ولا تحصى عددا وحمل الشيخ لها على
انها وردت رخصة للمضطر وصاحب العذر لا يلتفت اليه بعد انه عمل بها الاصحاب
وافتى بمضمونها العلماء واعتضدت بالشهرة والسيرة لا يخفى على من كان بصيرا بالاخبار
مطلعا على السير والاثار هذا مع انه لو كانت التوسعة لاهل الاعذار وذوى الاضطرار
لما صح لهذه الفرائض وقتا لان جميع الاوقات على هذا سواء بالاضافة الى ذوى الاعذار
واصحاب الاضطرار وقد منشئنا القضية الشرطية فى المختلف السابع الاجماع على ان

ان المؤقت للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا
للغرض وذلك يؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت مساو لايقاعه
في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك يستلزم لوجوبه فيه ويحتمل
فيه استدلال الثاني من في ابطال من خصص الواجب بالاول او بالاخر وهو ان الوجوب
انما يستفاد من الامر والامر يتعلق بكل الوقت كما ذكرنا فتخصيصه بالاول او بالاخر
او بالمرتبات تحكم اي ترجيح بلا مرجح وبه تمسك التهذيب على نفي التخصيص وفيه
اشكال يظهر مما تقدم ذكرنا الادلة المعارضة فلاحظ وتفكر لنا وعلى عدم وجوب البدل
من عزم وغيره وجوه الاول قوله تعالى اقم الصلوة دل على التوسعة فقط ولا دلالة له على
ايجاب العزم وكذا في العقل ما يدل عليه فايجابه من غير دليل يدل عليه تكلف على الاطلاق
واعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على عدم امكانها الا بالبدل
والاجماع دل على ان البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال هو العزم واجيب عنه
بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل
في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجابه ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء
بلا وهذا امر معقول لا يحتاج معه الى البدل وقد منه العلامة في النهاية وهو من يكون في
المختلف الثاني لو كان العزم ملحوظا لرعاية حالة التاخير لكان على الامام عليه السلام
ان يقول في الاخبار الدالة على التوسعة انت مخير بين الفعل والعزم عليه الى ان
تغيب الشمس فاذا بقي مقدار ثمان ركعات تعين الفعل ولا يكفي العزم الثالث
ان الواجب الموسع في التحقيق راجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء
في الوقت اما في اوله او اوساطه او اخره والمكلف مخير في تلك الحصص واليه التعيين
وحينئذ فلا حاجة الى البدل من عزم وغيره وبه قال الحاصل والمنتخب ونازعهما
القرافي في شرح المنتخب الرابع لو قال السيد لعبده لا يجوز لك اخلاء جميع اجزاء هذا
الوقت عن الفعل ولا يجب عليك ايقاعه في جميعها فلك اختيار اي جزء شئت منها فانه
لا يحتاج الى بدل الخامس لو وجب العزم لوجب مرة واحدة اذ البدل انما يجب على
جهة وجوب الاصل فلا يكون الفعل في الجزء الاول او الثاني من الوقت واجبا ولا

بدله

بدله واجبا فيكون مندوبا ولا يقول به الخصم وهو مختار ش في المختلف السادس انه
ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف والا لم يكن بدلا وبه
تمسك التهذيب والنهاية وفيه اما اولا فبمنع كون البدل قائما مقام الاصل في
اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل
في هذا الوقت دون باقي الاوقات وضعفه الفخر الرازي في المنتخب قائلا بان الامر
بالاصل في هذا الوقت لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا
صار البدل قائما مقام الاصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فيلزم
الاكتفاء به وضعفه العلامة في النهاية والقرافي في شرح المنتخب واما ثانيا فلان
القاضي لم يجعل العزم بدلا عن الواجب من كل الوجوه حتى يلزم سقوط الواجب
به والا لم يصح ان يقال ويتعين الفعل اخرا كذا قال الشيرازي شارح المنهاج
واما ثالثا فبما نقدمه ذكرناهما في المختلف السابع انه ان وجب في الوسط كما
وجب لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل منه وهو الفعل وهو باطل
لوجوب تساوي البدل والمبدل منه في الوحدة والكثرة وان لم يجب في الوسط
لزم سقوط طرفي الاول وهو المطلوب وبه تمسك التهذيب والنهاية ايضا وفيه اما
اولا فلان المدعي نفي العزم اصلا والدليل اقتضى نفي العزم في الوسط فهو اخص
من الدعوى واما ثانيا فلان الاستنجاء بالمسح بالاحجار بدل عن الاستنجاء بالغسل
بالماء والبدل متعدد لانه يجب ان يكون المسح بثلاثة احجار وان كان النقاء يحصل
بما دونها واجيب بانا لا نسلم ان المسح بدل بل هو اصل لقوله عليه السلام اذا ذهب
احدكم الى الغائط فليستنج بثلاثة احجار والغسل ايضا اصل والواجب احد
الامرين واما ثالثا فلجواز وجوب العزم في الوسط لان العزم بدل عن الفعل في الاول
فانتقل الى العزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني فانتقل الى العزم ثانيا واعترض
عليه وضعفه العلامة في النهاية وهما مذكوران في المختلف الثالث من العزم من
افعال القلوب لم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال وبه تمسك في
النهاية ايضا واعترض عليه بانه استبعاد محض مع ان التوبة ندم وهي من افعال

القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي التاسع لو كان العزم
بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها وبه تمسك في النهاية
ايضا واعترض عليه بان المصير الى الصلح الحنفي كان غير مشروط بالعجز عن الاصل بخلاف الوضوء
والتيمم العاشر العزم واجب لا على سبيل البدل فانه يطلب العزم على اداء الواجبات قبل
دخول وقتها مع انتفاء الوجوب وبه تمسك في النهاية ايضا اعترض عليه بمنع وجوب
العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فاما بعد دخول وقتها قبل وقت وجوبها
فمنع وجوبه واضح وقد يشتبه في النهاية الحادي عشر لو وجب العزم سقط التكليف
بالفعل او الثاني لانه ان قام العزم مقامه كفى في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب في
الثاني فذلك الامر لزم ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه وبه تمسك المحقق في
المعارج وقد يشتبه في المختلف واعلم ان العلامة قد صحح في النهاية على التوسعة بوجوه
ستة شاركه في بعضها الحاصل وفي بعضها التحصيل وعلى عدم كون العزم بدلا بسبعة
بوجوه وقد ذكرنا الكل في المختلف فلاحظه وتعقل واضح المرتضى في الذريعة على التوسعة
وعلى بدلية العزم بوجوه الاول انه ضرب الوقت كله للفعل بمنع من التخصيص بالاول
او بالاخر الثاني لا خلاف بينهم في ان مصلي الظهر في وسط الوقت او اخره لا يسمى قاضيا
فلو كان مختصا بالاول لكان قاضيا والثاني فلو الاخر فلو كان مختصا بالاخر لكان مؤديا
مؤدى في الاول الثالث لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة يخالف
النية في النفل مع انهم اتفقوا على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر
لا يختلف فبان من ذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد
الرابع انهم اختلفوا في انه هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او تاخيرها وهذا
يدل على انها تكون في الجميع واجبة لانه يجوز ان يختلفوا في انه هل النفل افضل
او الفرض لانه من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل
والجواب عن الكل عموما ان هذه الوجوه تدل على التوسعة ونحن نقول بها ولا
دلالة لها على ما لا نقول به وهو وجوب كون العزم بدلا وعن الرابع خصوصا بانا
لا نسلم افضلية الفرض على النفل مطلقا وان تساويا في المشقة وعموم الدليل

لان السلام

ان السلام مستحب والرد واجب وقد يشتبه في المختلف فلاحظه وتعقل واضح
الطوسي في العدة على التوسعة وعلى وجوب بدلية العزم بوجوه الاول ان الوقت
الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس بان يجعل احدهما
هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها والجواب عنه انه لا دلالة
فيه على وجوب البدل نعم فيه دلالة على التوسعة ونحن نقول بها الثاني انه لا بد
متى لم يفعله في الاول من عزم والا خرج عن كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه
واجب والجواب عنه ان التكليف بالبدل على خلاف الاصل والاصل عدمه ولا دليل عليه
على انه قد شاع انه لا تكليف قبل البيان وغاية ما هناك عند الامر بها يتعلقه
بالقدر المشترك بين الافراد الكائنة من الزمان كما تعلقت بالقدر المشترك
في الواجب المخير بين الخصال وبالقدر المشترك في فرض الكفاية بين الطوائف
والفرق بين المشترك في الابواب الثلثة ان المشترك في فرض الكفاية هو المكلف
عليه وفي الواجب الموسع هو الواجب فيه وفي الواجب المخير هو الواجب نفسه
على ما ذكرناه من ان الاوامر تعلقت بالقدر المشترك يكون الوجوب متعلقا باول
الوقت لوجود المشترك في الزمان الاول لانه يتصف الفعل الواقع فيه بالوجوب لوجود
المشترك وهكذا يكون ذلك في الوقت الثاني والثالث الى الوقت الضيق فلا يكون
الاتي به في غير الوقت الاول بدون العزم نفلا وصح فلا يعاقب المكلف لا
بتركه الفعل جملة افراد الزمان لان كل مشترك لا يتحقق تركه الا بترك جملة افراده
فلم يتعين مخالفة الامر الا بترك جملة الافراد الزمان الثالث ان المعتمد فيه
على ظاهر الامر وان النبي صلى الله عليه وآله بين اول صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل
فينبغي ان يكون مخيرا بينهما ويقوى في ذلك باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدى عليهم
السلام متضمنة لذلك والجواب عنه اما اولا فلانه يدل على التوسعة ونحن نقول
بها ولا دلالة فيه على وجوب البدل ولو كان ملحوظا بعنوان التنبيه النبوي صلى الله عليه وآله
بين التوسعة واما ثانيا فلان اخبار التوسعة معارضة باخبار الضيق والله عالم
بحقيقة الحال واضح المنهاج وشارحه الشيرازي بان قوله عليه السلام
و

وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر فتناول لجميع اجزاء الوقت ولا تعرض فيه لايقاع
الفعل فيه وليس بعضه اولى من بعض فتعيين جزء دون غيره ترجيح بلا مرجح وحكاه في
نهاية السئول عن الامام واتباعه وابن الحاجب ونحن نعا في ذلك بما هو لا نسلم عدم
الاولوية لقوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله تعالى و
قال الصديق رضوان الله احب الينا من عفوه واجاب عنه الشيرازي في شرحه
للمنهاج قائلا بان الكلام في الوجوب والحديث ورد لبيان فضيلة اداء الواجب وفي
الوجوب يتعذر واحتج الحاجبيان في المختصر وشرحه والحسن في المعالم على التوسعة
بعد تعيين الاول لان الامر تقيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه لتخصيصه باول الوقت او اخره بل
ظاهره ينفي التخصيص فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا و
تعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه
في وقته وفيه اما اولا فلانه انما يكون تحكما لو لم يكن دليل على التخصيص وليس كذلك
لوجود ذلك عندهم واجيب عنه في البحر المحيط بان الحكم بالتحكم بناء على تزييف ادلتهم
وبتطبيق شبههم فكان ما ذكره من الادلة مشبعة غير صالحة للتخصيص [illegible] في
المختلف واما ثانيا فلان مجرد عدم دلالة الامر على التخصيص لا يلزم ان يكون
التخصيص تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل فتفريع
التحكم وجعله نتيجة لما قبله لا يخلو من شيء واما ثالثا فلان المعنى الوقت بجملته
في نفسها [illegible] فقد يكون كتيمم الحنيض لغسل الجمعة واول الليل لصلوة الليل فيكون
تقديمه ما ندبنا من الشارع فيترتب عليها الصحة والجواب عنه انه لم يثبت في الشرع
التقديم على الاطلاق بل لا بد ان يكون هناك عذر واجيب عنه بانه نقل تقديمها
بكون بعنوان القرض على المستحق ثم احتسبها زكوة عليه بعد دخول الوقت فتبصر
الثاني لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر
مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان
كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخرها الى
وقت العصر وهما خلاف الاجماع وبه تمسك العلامة في النهاية على التوسعة وفيه

اشكال

اشكال من وجوه احدها ان تعميم القضية مطلقا ممنوع وذلك بان الخصم اصرحوا
بان الفعل الذي كان الواجب فيه اداء هو اخر الوقت لكنهم صرحوا بان ما فعل في
اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب وهذا الخلاف تقديم صلوة الظهر على
الزوال فوقت الظهر عندهم ثلاثة اقسام ما يصح فيه ويكون اداء وهو اخر الوقت
وما يصح فيه فلم يكن اداء كما لو كان يسقط للاداء وهو اول الوقت وما لم يصح
اصلا فهو وقت الضحى وتقديم الفعل على وقته للمعذر الى الفعل [illegible] ثابت شرع
في الشرع كالزكوة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الامامية
والجواب عنه معلوم مما ذكرناه من الكلام في الدليل السابق عليه وثانيها ما ذكرناه
في حاشيتنا الكبرى على المعالم من ان قوله وهما خلاف الاجماع ان اراد به اجماع
الشيعة فلا يقوم حجة على من خصصه باول الوقت او اخره لان القائلين بهما من الائمة
نعم يقوم حجة على الحنفيين [illegible] النقل عنه حيث حكى في المعالم عن العلامة انه
يذهب الى التخصيص باول الوقت وان اراد اجماع العامة ففيه [illegible] لان من خصص
الوجوب باول الوقت مختلفون في الحكم عليه بالعصيان وعدمه وفي النية هل هي
قضاء او اداء وعلى هذا فلا اجماع وفيه كلام وثالثها الشيرازي في حاشيته على
العضدي وملاجها السلطان فقد ذكرهما مع غيرهما في المختلف فلاحظ وتدبر
واحتج الحاجبيان في المختصر وشرحه والحسن في المعالم على عدم وجوب العزم
بان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره
فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين وهذا الدليل مخدوش
من وجوه احدها ان الذي يعم وجوب العزم لا يستند الى كون الامر دالا عليه
كما انه دل على التوسعة بل انما اما الى العقل واما الى غيره وثانيها انا التحكم هو
الحكم بلا دليل ولا ريب ان المخيرين بين الفعل والعزم والمخصص بالاول
والاخر يستندون الى ادلة كما ستذكرها لك ان شاء الله تعالى في محله والجواب انه
لما كانت ادلتهم لا تخلو عن الخلل لعدم تمامها ظهور بطلانها [illegible] عن ذلك بالتحكم

وفيه اشكال دفعنا لها ما ذكرناه في حاشيتنا الكبرى على المعالم ورابعها ما قاله ولد
صاحب المعالم في حاشيته وهو ان هذا الكلام مزيف فلا نقول به لعدم
قيام دليل على وجوب العزم سوى الدليل الذي نقله والذي هو ما استدل
به شيخنا البهائي فانه قال لنا ان اخلى الواجب عن بدل فيما اذا امات المكلف فجأة
في اثناء الوقت ولم يصل فانه غير آثم وخرج عن الوجوب لانه ترك لا
الى بدل ولم يستحق الذم ولزم مساواته للمندوب قبل الوقت والجواب عنه
انه لما كان هذا الدليل غير مستقيم عنده حكم بعدم قيام دليل غير ما ذكره وهو ممنوع
اورد عليها وجوه منها ان خلو تركه في وقت ما عن الاثم لا يوجب خلوه عنه مطلقا
حتى يخرج عن حد الواجب لان الترك حال النسيان خال عن الاثم ولا يخرج
عن الواجب ومنها ان الترك ليس باختياره ولا ذم الا على ما فيه اختيار ومنها
ان المساواة للمندوب ان كان سببه عدم الاثم فلا ضير فيه وان كان لعدم الذم
على الترك في اول الوقت او وسطه مثلا فيقال ايضا والاشتراك في المندوب لا
ينافيه في المفارقة من جهة اخرى وهو لزوم الاتيان في الجزء الاخير بخلاف
المندوب فانه ينتفي الذم مطلقا وهو كاف في الفرق ومنها ان اريد بالمساواة
من كل وجه استلزامها ما بعد الوقت يجوز الفعل فيه بخلاف ما قبله وان اريد
مطلق المساواة ولو من جهة فلا يضيره لان المندوب لم يزل مشاركة للواجب
متوقف واحتج القائلون بوجوب البدل بوجوه خمسة ذكرناها مع اجوبتها
في المختلف الحق بعضها يدل على وجوب مطلق البدل وبعضها يدل على كونه
العزم الاول لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل لتحصيل التميز بينهما وحيث يجب فليس
هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبه استدل الباقلاني واتباعه
والجواب عنه اما اولا فلان الفرق حاصل في غير ذلك من وجهين احدهما
ان الواجب يجب قضاؤه والمندوب لا يجب وثانيهما ان الواجب يعاقب
تاركه والمندوب لا يعاقب على تركه واما ثانيا فلان الاجماع على عدم بدلية

غيره

غيره والمناسب خلاف فيه ذكرناه في الموسع والمختلف واما ثالثا فلان الانفصال
حاصل عن المندوب ظاهر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر
بكل واحد منها على سبيل التخيير بمنزلة خصال الواجب المخير ففي كل جزء اتفق
ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية كما ان حصول الامتثال
في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه
في الاول منه مثلا من وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يتقوم من حيث تركه بشيء وهذا كاف في الانفصال وبه اجاب في
المعالم ونحن ناقشناه في المختلف بوجوه منها ان ما ذكره جار في المندوب الموصوف
ايضا كالصلوة الليل مثلا فان ايقاعها في الجزء الاول من الوقت يقوم
مقام ايقاعها في ثانيه وهكذا فلا فرق بين الواجب والمندوب بل هذا
يجري في المندوبات التي غير موصوفة لانها اوسع دائرة من الموصوف باعتبار
كثرة تعدد الايقاعات بالنظر الى طول العمر فتدبر الدليل الثاني انه
ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء
ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت وبه تمسك القاضي
الباقلاني واتباعه واجيب عنه بوجوه ذكرناها في المختلف احدها للحاجبي
في المختصر وشرحه والحسن في المعالم وهو انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا
ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين لحصول عين
الفعل لا العزم فلو كان مخيرا بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما
على ما هو مقرر في الواجب التخييري واعترض عليه بان هذا الكلام يعني
التخيير لا ينافي بين الصلوة والعزم ولا ينفي مطلق التخيير بينهما وثانيها
للمرتضى رض ايضا على اختلاف يسير في التقرير وهو ان الاثم الحاصل على
الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين
الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا

حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال دون تفصيل عنه لكونه متنكرا له لخصوصه
حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة وفيه اما اولا فلانا لا نسلم ان العزم على فعل
كل واجب حكم الى آخره واين الدليل الدال عليه سلمنا انه حكم من احكام الايمان لكن
لا نسلم انه لازم لا ينفك عنه بل المراد انه من توابع الايمان وروادفه واما
ثانيا فلانه لو كان ما ذكرته حقا لزم ان يكون كل من ترك العزم على واجب
وتناسى الاوقات فيه مؤمن ولا قائل به وفيه اشكال واما ثالثا فلان العزم على
الاتيان بالفعل هو ارادة الاتيان به وليس ارادة الاتيان به وليس ارادة الا
الاتيان بكل واجب من لوازم الايمان محققا للتصديق بما جاء به النبي صلعم
وتخلف العزم على الفعل الواجب عن التصديق بوجوبه مما لا يخفى على احد واما
رابعا فلان وجوب العزم في كل واجب قبل الفعل وبعده اى حاليا قد منعه بعض
الفضلاء من شراح مختصر المنتهى قائلا ان اراد بالعزم النية حال الفعل فحق
صحيح لكنه لا نزاع فيه وان اراد بالقصد على الفعل في ثاني الحال فلا نسلم وجوبه
هذا الوجه والذى قبله ذكرهما الشيرواني الدليل الثالث انه لو جاز الترك
في اول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في اول الوقت لجاز ان يجوز ترك الواجب
من غير بدل وهو محال وفيه اشكال من وجوه ذكرناها في المختلف منها انا لا
نسلم ان العزم يصلح للبدلية لانه ان لم يكن مساويا للصلوة في جميع الجهات
المطلق به استحقت بدليته وان كان مساويا كان الاتي به مغنيا عن الصلوة ولو خرج
الوقت واهل العزم لا يقولون بذلك الرابع لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
بلا بدل لجاز تركه مطلقا وذلك ينافي الوجوب في اول الوقت وما في آخره
فيتعين الفعل وفيه اشكال من وجهين ذكرناهما في المختلف والفرق بينه
وبين ما قبله انه دل على وجوب مطلق البدل وما قبله دل على كون العزم
متعينا احتج من خص الوجوب باول الوقت بوجوه الاول انه صلى الله عليه

واله الصلوة في اول الوقت رضوان الله تعالى وفي آخره عفو الله تعالى والعفو
لا يكون الا عن تقصير ولا تقصير هنا سوى التاخير اتفاقا فالوجوب اختص بما
هو اما اولا فلان الكلام في الوجوب والحديث ورد لبيان فضيلة اداء الواجب في
الوجوب واما ثانيا فلان هذا الحديث من الاحاد فلا يعارض الاجماع الثاني ان
كون الوقت ندبا على الفعل فيه جايز لانه يقضى لحصول ترك الواجب فيخرج عن
كونه واجبا وهو باطل اللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او
الاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه
في الاول وهو باطل اجماعا فيتعين ان يكون هو الاول والجواب عنه من وجوه احدها
ان ما ذكرتموه من امتناع الفضيلة في وقت الفعل مردود بما ذكرنا من ادلة التوسعة
ومن اجوبة ادلة القائل بوجوب العزم بدلا وثانيها الحق ما ذكرتم من تخصيص
الوجوب بالاول لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا لما اقمنا عليه الدليل القاطع
والبرهان المبين من جواز التاخير وثالثها ما اوردناه عليهم في حاشيتنا الكبرى
على المعالم من ان هذه الحجة لا تنطبق على الدعوى لان الحجة على تقدير تمامها تدل
على اصل التضييق ولا دلالة لها على شيء من اول الوقت او آخره ورابعها لو كان المدعى
ان الوجوب مختص باول الوقت حتى يكون اجماعا على ما ادعيتم لجاز ان يكون
ذلك نفلا يسقط به الفرض ويخرج به المكلف عن العهدة مع انه مختص بالاخر
على ان القائل بتخصيصه باخر الوقت مصرح بانه لو فعله اولا كان صحيحا الا انه
يكون نفلا مسقطا للفرض ويخرج به المكلف عن عهدة التكليف وبالجملة
فالخروج عن العهدة بفعله اول الوقت لا يدل على التخصيص به فتعقل و
رابعها ما ذكره المازندراني في شرح المعالم من ان جواز ترك الواجب يستلزم
خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا واما اذا كان مخيرا فلا كما في خصال
الكفارة لانا جوزنا تركه بعضا عند الاتيان بالبعض الاخر لا خروجه عن الوجوب
وما نحن فيه من هذا القبيل بالجملة الدليل الثالث ذكرناه مع جوابه في المختلف
فلاحظ وتعقلها احتج من خص الوجوب باخر الوقت بوجوه سبعة ذكرناها مع

احدهما في المختلف فذكر لك هاهنا منها وجهين الاول لو وجب في اول الوقت
لقبح تركه فيه والجواب عنه من وجوه احدها المعارضة وهو انا نقول بموجبه لكن الى بدل
وهو العزم عند قوم وعند آخرين هو فعله بعده فالفعل الملزم قبيح تركه لا لحصال
الكفارة وثانيها النقض وهو ان الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الفعل
اولا واجبا على التعيين وليس كذلك بل التاخير والتعجيل فيه جائز كخصال
الكفارة وثالثها المعارضة في التسلية وهو ان من مذهب المستدل هو اختصاص
الوجوب بالآخر وكونه نقضا في الاول نفلا وما ذكره من الدليل لو دل لدل
على الاول فقط فيبقى الباقي بلا دليل وهذا في الحقيقة ليس بجواب بل انما
هو سؤال كما يرد عليه اول كلامه وآخره تنبيه الوجه الثاني لو كان واجبا في
اول الوقت لما جاز تاخيره والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية ظاهرة
فان ما يكون واجبا لا يجوز تركه والفعل في اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا
ويكون نفلا لانه يثاب بفعله ويجوز تركه والجواب عنه من وجوه احدها العلامة
في النهاية وهو المنع من الملازمة وثانيها العلامة في النهاية والحاصل والتحصيل
حكى عن المحصول وهو ان هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك لان
الله تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه عن اخلائه عنه وسوغ
له الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت وعدمه في اي جزء كان بشرط الاتيان به
في البعض الآخر فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا ان فعله
في وسطه او آخره كما ان الواجب المخير يقتضي الجمع فيه بالوجوب على معنى انه لا
يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع والامر في اختيار اي واحد كان
منها مفوض الى المكلف فكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلاء
الجميع عنه وتعيين ذلك الجزء مفوض الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة
فان ضاق تعين عليه الفعل والا لزم اخلاء الجميع فتدبر وثالثها المشهور
وهو انه لو اختص الفعل بآخر الوقت لكان المصلي في اوله مصليا قبل الوقت
وهو خلاف الاجماع وفيه اشكال وارد على هذه الحجة اسئلة كثيرة منها

ان نكون

ان تكون الصلوة في اوله نفلا لا كما صرحوا به فتجب نية النفل وهو خلاف الاجماع ومنها
انه يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصهما بالفريضة ومنها انه يلزم
من لم يرد يؤدي الصلوة في اول الوقت ان لا ينوي سوى نفل بعض الصلوة ولا قائما بالواجب
ومنها انه لو لم يفعل في اول الوقت لزم ان لا يكون اداء وفيه كلام ومنها ان تقديم المغرب
بالمشعر افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض والجواب عنه انا لا نسلم
ذلك مطلقا لما روي ان السلام مستحب والرد واجب مع ان السلام افضل ومنها انه
ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا طول العمر وهذا لا يجوز تاخيره عن جميع الوقت
فالجواب عنه انا لم نقل انه نفل مطلق بل في اول الوقت لجواز تركه فيه مع انه سنة بفعله
ومنها ان النفل لا يجب العزم على فعله بتقدير تركه وهذا يجب فيه ذلك والجواب معلوم
مما ذكرناه من بطلان وجوب البدل من عزم وغيره وعليك بالنظر في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام فاني قد لاحظت اطلقت فيه الباع وتكلمت فيه بما لم يتكلم فيه
ذو فطنة واطلاع والله اعلم **تذنيب** قد اشتمل على فروع كثيرة منها اذا اخر المكلف
الواجب الموقت عن وقته مع ظنه الموت عصى بالتاخير اتفاقا محصلا ومنقولا
في المطارح ومختصر المنتهى وشرحه العضدي لانه اخر بحسب ظنه في ذلك وقد ظن
فوات الواجب فالوقت قد تضيق عليه بحسب ظنه اما لو اخر المكلف الفعل الى الوقت
الذي ظن الموت فيه ولم يمت وكان الوقت باقيا ايضا فالحق العصيان وصححه
في المطارح لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه الوقت وكان بتاخيره عاصيا
وما يستدل به على عدم العصيان من ان بقاءه في ذلك الجزء من الوقت كاشف
عن خطاء ظنه فهو ضعيف وهل يكون الفعل في هذه الصورة اداء او قضاء فيه خلاف
والحق عندي انه اداء وفاقا للمشهور ونقله في المطارح والجامع ومختصر المنتهى وشرحه
العضدي عن الجمهور **لنا** علمه انه وقع في الوقت المقدر له شرعا اولا وكلما
بقي جميع الوقت للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان
بالتاخير عما لغاه هذا الاصل وقيل انه قضاء لان زمان وقته شرعا بحسب ظنه وقد
انقضى بعد وقته بحسب ظنه وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من المتكلمين و

والحسبين من الفقهاء فان اراد القاضي بالقضاء اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث
لنا معه صيغة في المعنى بل لا خلاف في المعنى صيغة كما في شرح العضدي ايضا والمطالع
وبالجملة فالنزاع هاهنا في التسمية في المعنى ومن هنا قال في شرح العضدي
انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعله في وقته المقدر له شرعا اولا وان
عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت واخره فانه يعصي ثم اذا
ظهر خطاء اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان
خطائه ثم كذا هنا وقد سبقه الى الاستدلال بهذا في مختصر المنتهى وتبعه فيه في المطالع
الفرع الثاني من اثر الواجب الموسع الذي ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا
عن اول وقته مع ظنه السلامة من الموت الى اخر الوقت فاتفق انه مات فجاة في
ذلك الوقت قبل الفعل هل يحكم عليه بالعصيان او لا فيه خلاف والحق عندنا انه
لا يعصي وفاقا للمطالع وصححه في الجامع وفي مختصر المنتهى وشرح العضدي فالمحقق
انه لا يعصي انتهى ونفى الناس من عصاه وهو شاذ لنا عليه وجهان الاول
انه ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاة الثاني
ان التاخير جايز للمكلف ولا تاثيم بالجايز فان قلت جواز التاخير مشروط بالسلامة
قلت هذا غير معلوم لاحد فالجهالة تمنع من الاشتراط وتقدير الفرع الثالث
من اخر الواجب الموسع الذي وقته العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجب على راي
كالحج بعد ان امكنه مع ظن السلامة من الموت الى مضي وقت يمكنه وان يفعله
فيه ومات فجاة قبل الفعل هل يكون عاصيا او لا فيه خلاف والحق عندنا عدم
التعصية وفاقا للمطالع واعصاه الحاجبان في المختصر وشرحه لنا الوجهان
المذكوران في الفرع الذي قبل هذا الفرع واحتج المعصي بانه اذا لم يعص لم
يتحقق الوجوب منه فان الجائز جايز التاخير ومع ذلك اذا مات لم يعص ما ثبت
وجوبه للخلاف غيره فانا جوزنا تاخيره الى ان يتضيق الوقت بعينه الوجوب و
اعترض عليه بانه ينتقض باحتمال معلوم وذلك لانه لا يجوز تاخيره الى ان
يتضيق الوقت الضيق فلو مات في الاثناء وبقي في وقت خير ماض فيلزم انه لا

يتحقق

يتحقق ونحن نضيفه في المطالع وتجاب عنه بما قال والحق عدم العصيان في هذا الفرع وفي
الفرع الذي قبله لاقتضاء التوسعة ذلك فالتفرقة تحكم متعقل الفرع الرابع اذا ظن
الوقت فيما وقته العمر من الواجب الموسع كقضاء العبادات الفائتة فانه يجب عليه
المبادرة الى الفعل ويعصي بالترك ان مات كما تقدم في الفرع الاول الخامس ما ذكره الشيرازي
في شرح المنهاج حيث قال الفروع اذا بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في وسط
وقت صلوة فعلى قول من يقول تجب الصلوة باول الوقت لا تجب صلوة على هؤلاء وعلى
قول من يقول انها تجب باخر الوقت تجب عليهم تلك الصلوة ولو سافر وجن او حاضت
وسط الوقت فعلى الاول تجب الاتمام على المسافر وتجب القضاء على المجنون والحائض
اذا زال العذر وعلى الثاني يترخص المسافر بالقصر ولا قضاء عليهما السادس ما
ذكره المحقق في المطالع حيث قال برهان الاول ان الامر لو وقت بزمان معين لا يقتضي
فعله فيما بعد اذا عصى المكلف بتركه لان الامر لا يدل على ما عدا ذلك الوقت لا منطوقه
ولا مفهومه الفرع الثاني الامر المطلق اذا لم يفعله المكلف في اول الوقت الامكان
هل يجب الاتيان به في الثاني فالمن توقف الغور ثم واختلف القائلون بالفور على
قولين اصح سقوطه بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر
ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد لما سلف اصح الموجب بان الامر يقتضي
كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وقد ذكرنا في المختلف
فروعا غير هذه فلاحظه وتقول مخاصمه بين الاصوليين في تعلق الوجوب الكفائي
اذا ورد خطاب على سبيل الوجوب فان تناول كل واحد من المكلفين مثل قوله
تعالى اقيموا الصلوة وكتب عليكم الصيام لو تناول واحدا معينا مثل قوله تعالى
ومن الليل فتهجد به نافلة لك وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك سمي
فرض عين وفي هذا القسم قد يكون فعل البعض شرطا لصحة فعل البعض كصلوة
الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في ساير الصلوات وان ورد خطاب متعلق بالجميع
لكن على سبيل البدل فهو الواجب الكفائي وذلك كالجهاد الذي قصد به حراسة
المسلمين وحفظ بيضة الاسلام وان لا الكفار حتى حصل ذلك من بعض المسلمين

سقط عنه الباقي لحصول غرض الشارع بذلك وقد ذكرنا في البحر المحيط ان هذا التقسيم كما
انه يجري في الوجوب يجري ايضا في السنن ونقله ابن الاصوليين من تشنيعه لمن عدا وعرض
عنه جمهورهم ولا ريب في امكان وجود الكفائي عقلا او اتفقت عليه كلمة العقلاء و
اطبق المسلمون على وقوعه شرعا سوى شرذمة قليل ونادى به كتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه وآله وتضافرت به الاخبار عن اهل العصمة وائمة الهدى عليهم
السلام وانما وقع الاختلاف بين الناس في ان متعلق الوجوب ما هو والحق عندي
انه الجميع اي كل واحد من المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض وفاقا للمشهور وعليه
جرى الحاصل والتحصيل والمحاريج والنهاية والتهذيب والمبادي وغاية البادي
ومختصر المنتهى وشرح العضدي والزبدة والفوائد الحائرية واشار اليه في شرح
المنهاج واخترناه في المختلف واتممناه في البحر المحيط وبه قال الآمدي والرازي
وكافة المتأخرين الا من لا يعتد به وقد نقله في الجامع عن والده وعن الجمهور ورد في
شرح الشيهابي عن المحققين من ائمة الاصول وذهبت شرذمة من الناس
الى ان متعلق الوجوب هو البعض واختاره الجامع وشارحه ونقله غيره عن
الامام وفي النهاية عن قوم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه البعض لكنه
مبهم وعليه اصل الجامع وشارحه وشاذ من الشافعية واحتج عليه الجامع بانه
لا دليل على انه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله ورددناه في المختلف ومنهم
من قال انه البعض لكنه معين عند الله تعالى ويسقط الفرض بفعله او بفعل غيره كما
يسقط الدين عن شخص باداء غيره عنه ومنهم من قال ان المتعلق هو البعض الذي
قام بالواجب ونقله الجامع وشارحه عن بعضهم ومغايرة هذا القول لجميع ما قبله
ظاهرة واضطرب المنهاج فاول الكلام يدل على ان متعلق الوجوب هو البعض
وآخره يدل على انه الجميع ومن هنا فان المصري والشيرازي في شرحيهما على
المنهاج فتفكر وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في حد هذا الواجب واحسن
ما قيل في حده انه طلب فعل يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وبه عرفه
العلامة في التهذيب واستجودناه في المختلف وفيه انه اشتمل على ذكر الطلب الدالة

على الافراد

على الافراد وهو لا يقع في الحدود اصلا ومن هنا عيب على القرافي حيث انه ذكرها في بعض
الحدود ومعناه قال في غاية البادي على اختلاف يسير في الالفاظ مع اشتماله على لفظ
كل وقال القاضي الواجب الكفائي هو الذي يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه
ولا غبار عليه اصلا وفي الزبدة والنهاية انه ما يسقط بفعل البعض قطعا او
ظنا شرعيا وهو جيد وثانيها ان مدار السقوط على الظن لا على القطع فعلى قول
من يقول ان المتعلق هو الجميع يسقط عن المكلف اذا ظن ان غيره فعله ومن لا
يظن ذلك فلا يسقط عنه سواء ظن ان غيره لم يفعله او شك وعلى القول الثاني
فمن ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه الفعل ومن لا يظن ذلك فلا يجب سواء ظن
ان غيره فعله او شك كذا قيل وفيه اشكال من وجوه منها انه لا يسقط الوجوب
حالة الشك بعد العلم بشغل ذمة كل واحد من المكلفين به فلا بد هناك من قطع
او ظن دل الدليل على اعتباره شرعا والصواب ما ذكرناه في البحر المحيط من ان
سقوط الفرض في الواجب الكفائي موقوف على العلم او غلبة الظن فان علم او
ظن قوم ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب
عليهم وقد اشار العلامة الى ذلك في نهايته قال لان التكليف فيه موقوف على
الظن فان ظن بعض ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب
عليهم وان ظن كل واحد منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن
كل فريق قيام غيرهم به سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير
ممكن بل الممكن الظن فنقض وثالثها ان الفرض الكفائي هل يتعين بالشروع
به اي يصير بذلك فرض عين فيتعلق به وجوب الاتمام او لا يتعين بالشروع بل يتعين
بالاتمام فيه خلاف بين الناس فقيل انه يتعين مطلقا وذكر في الجامع انه الاصح
الغزالية وقيل لا يتعين مطلقا وعن ابن الرفعة انه يتعين بالشروع على الاصح
الا الجهاد وصلاة الجنازة قال في شرح الجامع والفرق ان القصد به حصوله
في الجملة فلا يتعين حصوله لمن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح
كالجهاد الا مستقر صف القتال جزما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند

وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن انس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان
كل مسئلة مطلوبة براسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلوة الجنازة فتفكر وتامل
هل الفرض الكفائي افضل من الفرض العيني او العكس فيه خلاف بين العلماء
فقيل بالاول ونقل في الجامع عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين
وابيه الشيخ ابي محمد الجويني محتجين عليه بان فرض الكفاية يصان بقيام بعض عن الاثم
القائم به فقط وما مرّ في شرح الجامع على الثاني محتجا عليه بان المتبادر الى الاذهان
وان لم يتعرضوا فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد
حصوله من كل مكلف في الاغلب فتعقل وتاسها اذ سبب تسمية بفرض الكفائي
وقد اشار اليه القرافي في شرح المنتخب قائلا وتسميته بفرض الكفاية لاجل
ان البعض يكفي فيه صرح بفرض الكفائي وقد اشار اليه القرافي في شرح المنتخب
قائلا وتسميته بفرض الكفاية لاجل ان البعض يكفي فيه وفرض الاعيان يتوجه على
كل عين ومن هنا قيل له فرض عين وفي المقام تنبيهات غير هذه ذكرناها في المختلف
فلاحظ وتدبر تنبيه الاول ان الجهاد من الفروض الكفائية وهو واجب
على الجميع ويسقط بفعل البعض اما الاول فواضحة واما الثاني فبقوله تعالى
وجاهدوا في الله حق جهاده وجاهدوا باموالكم وانفسكم واقتلوهم حيث
ثقفتموهم اي وجدتموهم وامثالها من الكتاب والسنة كثيرة فلو وجب
على البعض فان كان معينا فهو ترجيح بلا مرجح وان كان غير معين كما هو
مذهب الحنفية البعض لا على الترتيب لزم تكليف المبهم وهو غير معقول فلو اراد الله
تعالى تعذيب تاركه لوجب تعذيب غير معين وهو محال واما الثالثة وهو السقوط
بفعل البعض فبقوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر
والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم
وانفسهم على القاعدين درجة فانه لما ذكر فضل المجاهدين بقوله فضل الله
المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين اي المتخلفين عن الجهاد ثم وعد
المجاهدين والقاعدين بالجنة بقوله وكلا وعد الله الحسنى علمنا

ان

ان فرض الجهاد يسقط عن القاعدين بفعل المجاهدين ولولا لما كان يعدهم بالجميل
واذا كان الجهاد الذي هو فرض من فروض الكفايات يجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض وجب ان يكون جميع فروض الكفايات كذلك لعدم القائل بالفصل
الثاني لو تركوه كلهم لكان كل واحد منهم يأثم بنفسه ويذم الباقين على ارتكابهم
تركه فتوجه الذم على الكل دليل على وجوبه على الكل الثالث لو ترك الجهاد
جميع الناس اثموا جميعا بلا خلاف فدل على انه يجب على الكل الرابع انعقد الاجماع
على اثم الكل ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على الترك اه من الدليل الذي
فنقله وبه تمسك العلامة في النهاية والحاجبي في المختصر ونصرته وحققناه في
المختلف الخامس انه اذا لم يفعله البعض فهو واجب على الجميع فيتحقق شرط
الوجوب بالنسبة الى كل واحد لعدم ريبان غيره به فيتفرع عليه لتحقق الحكم
صيغة فكان واجبا عليهم مختصا بهذه الحالة لا مطلقا واستحسن هذا الدليل
في المسئلة ومغايرة هذا الدليل للحجج ما تقدم ظاهرة فان قلت مقتضى اللغة
في الاوامر الواردة في فروض الكفاية نحو قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
وقوله تعالى فلتنفر طائفة منكم يتناول طائفة لا بعينها فيصح التكليف المبهم كما
صح التكليف باحدهم قلت نعم لو دفع الشارع التكليف بالمبهم نحو خصال الكفارة
ولم يوقع تكليف المبهم لانه يؤدي الى بطلان الواجب وضياع مصلحته لارتكاب
كل واحد من المكلفين لانه لم يتعين لحمل التكليف الوجوب متعلق بالجميع نفيا
لهذا الامتداد فيجب على الكل عند حضور سبب الايجاد حتى يسقط عن الكل
بفعل البعض فان قلت القاعدة ان افعال الابدان كالصلوة والجهاد لا
ينوب فيها احد عن احد بل كل من وجب عليه فعل لا يخرج عن عهدته الا بايقاعه
منه فان الاعلى لا يخرج الكتاب عن الفرض هذه القاعدة قلت مخالف هذه القاعدة
في فروض الكفايات باسقاط الوجوب عن غير الفاعل بفعل غيره لوجهين
احدهما حصول مصلحة التكليف في حق من فعل وثانيهما فوات المصلحة في
حق من يفعل وفوات المصلحة يوجب سقوط التكليف مطلقا في الكفاية

والاعيان لان الامر بعد المصلحة فحيث ذهب فاستوى الفاعل والتارك
في سقوط التكليف في فرض الكفايات بسببين مختلفين فالفاعل مثاب والتارك
غير مثاب كذا اجاب القرافي في شرح المنتخب فلاحظ وتدبر وانهج البعض
على اختلاف المراد لهم من كون البعض معينا او غير معين بوجوه الاول ان الواجب
ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله
غيره فلا يكون واجبا عليه فلا يكون واجبا على الجميع فيكون واجبا على البعض ولو
كان ذلك البعض معينا عند الله تعالى سقط الفرض بفعله او بفعل غيره او غير معين
والجواب عنه اما اولا فلان ما ذكرتموه انما هو حد للواجب المعين اما الواجب
الكفائي الذي هو محل البحث فلا واما ثانيا فلانا نقول على تقدير فعل الغير يسقط
الوجوب فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا الثاني ان الواجب
لا يسقط بفعل البعض اذ ليست هذه صفة الواجب وهذا الواجب
يسقط بفعل فلو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والجواب عنه ان هذا
مجرد استبعاد وفي الحقيقة لا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل
غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل وادخاله في الوجود لا من مباشر معين
كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو وتعين في هذا الدليل مع الجواب عنه كلام طويل
ذكرناه في البحر المحيط فلاحظ وتامل الثالث كالجزء الامر بواحد مبهم اتفاقا فجاز
امر بعض مبهم فان الشيء يصلح مانعا هنا للابهام وقد علم الفارق والجواب عنه اما اولا
فبالفرق بين الامر بالمبهم والامر المبهم فانه امر واحد غير معين وبه اجاب العلامة
في النهاية والعضد في شرح المختصر وليس ذلك عليه وزيف وقد ذكرناه في المختلف
فلاحظ وتفكر وثانيها ان من قال بوجوب على واحد لا بعينه فانما يقول بان الوجوب
يتعلق به اولا لكنه يقول متعلقة الجميع ثانيا فصار الحاصل ان القول بتعلق
الامر بالواحد الغير المعين نصا اولا وتعلقه بالمعين وهو الجميع يقتضيه
ثانيا غير معقول بخلاف الامر بواحد غير معين فانه معقول الرابع قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ولا ريب في دلالة الاية على امرين احدهما الوجوب وكونه

على

على طائفة غير معينة وهي صريحة في ذلك فاما استفادة الوجوب فهي حاصلة من
لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما استفادة كون متعلق
الوجوب طائفة غير معينة فهي حاصلة من تنكير طائفة واذا ثبت هذا فالتاويل
خلاف الاصل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير
ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء الدليل بالكلية وقد دل دليلنا على
الوجوب على الجميع فيتاول هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب
على الجميع وبه اجاب العلامة في النهاية والعضدي في شرح المختصر وثانيهما قد
ذكرناه في المختلف العلامة في النهاية ايضا وحيث لم يثبت التبعيض لعدم
استقامة ادلته فلا حاجة الى ذكر ادلة البعض المعين او البعض الغير المعين
لان البحث عنها بعد اثبات البعض المطلق والله اعلم بحقائق الاحوال خاتمة
بين الاصوليين في وجوب مقدمة الواجب فقد اتفق العلماء على ان مقدمة الواجب
واجبة عقلا على انها لا بد منها فهي داخلة تحت قصد الامر وارادته وانما اختلفوا
في وجوبها شرعا على حين انها واجبة بالامر الذي اقتضى وجوب ذيها فالحق عندي
عدم الوجوب مطلقا وفاقا للغزالي والرازي وطائفة من الناس وقيل بالوجوب
مطلقا وعليه جرى الحاصل والتحصيل والعدة والمعارج والتهذيب ومنية اللبيب و
المبادي وغاية البادي والمنهاج والمحصول والجامع واثنان من شراح المنهاج و
مستقربه العلامة في النهاية ونقله فيها عن الباقين من المعتزلة والاشاعرة و
ونقله في البحر المحيط ونقله في الجامع ومختصره عن الاكثر وفي المعالم وشرح الجامع
عن الاكثرين وفي الوافية عن اكثر القدماء والمحققين وقيل انها واجبة ان كانت
سببا شرعيا كان السبب كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا
كالنظر المحصل للعلم الواجب او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى العتق الواجب
او القتل وغير واجبة اذا كانت شرطا مطلق وعليه المعالم وصححه في النهاية واختاره
في المختلف ونقله في النهاية عن المرتضى والحاصل عن الواقفية وفي النهاية
عن السيد المرتضى والواقفية وقيل انها واجبة اذا كانت شرطا شرعيا كان الشرط

كالوضوء للصلاة او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا لا ينفك عنه بحسب
العادة كغسل جزء من الراس وغيره واجبة اذا كانت سببا وعليه ظاهر العضدي و
منهج ابن الحاجب في المختصر وقيل انها واجبة اذا كانت شرطا لا غير لكن اذا كان الشرط
شرعيا كالوضوء للصلاة لا عقليا كترك الاضداد الواجبة او عاديا كغسل جزء من الراس
لغسل الوجه ونقله في الجامع عن امام الحرمين وقال في تحفة ان كانت المقدمة شرعية
كالاستقبال في الصلوة او كانت مما يجب تقديمها على الفعل بالزمان كالمشي
للحج فوجوب الواجب يقتضي وجوبها والا فلا واستظهره في الوسيلة وظاهر
الوافية الوقف وههنا امر ينبغي التنبيه عليها اصحها قد اختلف الاصوليون
في التعبير عن هذه المسئلة اختلافا يقتضي الاختلاف في محل النزاع فمنهم من
قيد الواجب بالمطلق وقيد المقدمة بالمقدورة وعليه جرى الحاصل والتحصيل
والتهذيب والنهاية والمبادي وغاية البادي والمنهاج والجامع والمعالم وذكر
الجواد في شرح الزبدة انه المشهور بين المتاخرين قالوا وانما قيدنا الواجب
بالمطلق ليخرج الواجب المعتبر كالحج والزكوة فان وجوب كل منهما لا يتم الا بعد الاستطاعة
وملكة النصاب وليس شيء منهما بواجب فلو لم يقيد بالمطلق لزم وجوب تحصيل
مثلها وليس بواجب اجماعا وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف
وطاقته كتحصيل الرجلين للقيام والصلوة وفي العلماء من ترك القيدين معا
وعليه جرى المنخول والمنتخب والتحفة والوافية ونقله الجواد في شرح الزبدة عن
اكثر المتقدمين قالوا وانما تركوا هذا منهم بناء على ان الواجب عند الاطلاق انما ينصرف
الى التنجيزي اي المطلق او على انه لا وجوب عند عدم الشرط لا تنجيزا ولا
تعليقا على ما هو راي بعض اكتفاء بظهور المراد وعدم ذهاب الوهم الى تطرق
الخلاف في الواجب المشروط ايضا واعترض المتاخرون بدخول مثل الاستطاعة
وتحصيل القوم مع انها ليست كذلك وانتصر لهم الجواد في شرح الزبدة قائلا
التحقيق ان التقييد بما ذكره مستغنى عنه اما التقييد بالمطلق فظاهر
فان البحث انما هو في وجوب مقدمة ما يثبت وجوبه على المكلف وتحقق لا فيما يتصف

بالوجوب

يتصف بالوجوب في الاستقبال عند حصول شرط والواجب في قولهم ما لا يتم الواجب
الا به انما يصدق حقيقة على ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما يجب فيما بعد
مع حصول شرطه فليس بواجب وان اطلاق الواجب عليه مجاز باعتبار الاتفاق من باب
اطلاق الشيء على ما يؤول اليه ولهذا نقول ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة
واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى من ليس له ملكة النصاب واجبة فهي خارجة
عما يتناول الواجب بالفعل بعد تبين ظاهرها بالقيد من قبيل افراد الحرج
وبعد انضمامها بالوجوب الفعلي يكونان داخلين في الواجب ويكون ما يتوقف
عليه واجبا ايضا واما التقييد بالمقدور فظاهر فان كل فعل خاطب الله تعالى
المكلف بالامتثال به فقد اعطاه الله تعالى القدرة على ما يتوقف عليه
واما الفعل الذي لا قدرة له على ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به يستحيل
منه تعالى الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق وحينئذ فلا يكون الفعل
الموقوف على ذلك واجبا فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا به فان قلت
سعة الوقت مما يتوقف عليه الصلوة ولو تضيق الوقت فلا قدرة للمكلف
عليه مع ان الصلوة حينئذ واجبة فقد وجب عليه فعل لا قدرة له على ما يتوقف
عليه قلت ليس الواجب على المكلف على ذلك التقدير صلوة مشروطة با
بالسعة وانما الواجب الصلوة عاديا واما الصلوة المشروطة بالسعة فانما هي
واجبة على التقدير عليه لا على العاجز عنه فلم تتحقق صلوة واجبة على من لا قدرة
له على ما تتوقف عليه فتدبر ومنهم من ذكر المقدور فقط وعليه المحاجج ومختصر
الحاجبي وشرح العضدي ومنهم من ذكر المطلق فقط كالشيخ في العدة والحق
عندي اعتبارهما معا وهو ظاهر من تذكر ويتعقل وكما يهما في تقسيم الواجب ما هو
محل النزاع من الاقسام وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون وجوبه بالكلام
به مشروطا بشرط زائد على الامور التي اعتبرت في التكليف كان يقول ان ملكت
النصاب فزك وان استطعت فحج او ان دخلت فصل وهذا القسيم قد اطبق الاصوليون
على عدم وجوب ما يتوقف عليه بلا اختلاف في ذلك بين اهل الاسلام وهذا

الواجب يسمى الواجب المقيد وشرطه يسمى مقدمة وجوب وثانيهما ان يكون وجوبه
غير مشروط بشيء ولا معلقا على شيء وهذا القسم هو مطمح الانظار ومقصد الافكار
ويسمى بالواجب المطلق وهو لا يخلو اما ان يكون ما يتوقف عليه مقدورا
للمكلف او غير مقدور والثاني قد اتفق الناس على عدم جواز التكليف به الا عند
من اجاز التكليف بالمحالات وذلك كالقدرة واليد ونحوهما من اعضاء الطهارة
والاول هو محل الكلام لتحقق الاقسام ويسمى مقدمة مقدمة وجود وبالجملة فقد
انقسمت المقدمة الى مقدمة وجوب وهي مقدمة الواجب المقيد والى مقدمة وجود
وبالجملة وجود هي مقدمة الواجب المطلق ولنا كلام في تعريف الواجب المطلق والواجب
المقيد والمقدور اما الواجب المطلق فقال البهائي هو ما يجب على كل مكلف في كل
وقت وعلى الحصول هو ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعلى الحصول هو ما
يجب على كل مكلف في كل حال واعترضه عليهما بالصلوة المكتوبة فانها واجبة
مطلقا اتفاقا مع انها ليست واجبة في كل حال بل لا تجب في بعض الاحوال كحال
الحيض مثلا ولا في كل وقت لعدم وجوبها قبل الوقت وفيه شئ ذكرناه في الوحيد
وقيل هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وهو
اسلم الحدود وفيه شئ ذكرناه في المختلف وقيل هو ما ورد به الامر من غير
تقييد بشيء واورد عليه النقض بالزكوة فان الامر بها مطلقا من غير تقييد
بشيء مع انها ليست واجبة مطلقا وقيل هو ما يجب في كل وقت وعلى كل حال
ونوقض بالصلوة فرادى في كل وقت قرره الشارع وعينه لادائها على
كل مكلف ونوقض بصلوة الحيض فرادى الا المانع فاستقام طرده وعكسه
وقيل هو الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوبه اي بالنسبة الى العالم
بقيد وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى واما الواجب المقيد فهو
الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من الوجود بنفسه
ومن الوجود من حيث هو معتبر في نظر الامر فالصلوة وان امكن وجودها مع عدم
الطهارة لكن وجودها من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون الطهارة

واما المقدور ففي شرح العضدي هو ما يتأتى الفعل به عقلا او عادة لكن
الشارع جعله شرطا للفعل وعن الاصفهاني ان يكون ممكنا للبشر وعن الآمدي
في الاحكام المقيد احتراز عن حضور الامام والعدد في الجمعة قال المصري في نهاية
السؤل انه لم يكن مقدورا لم يكن يجب علم تحصيله كارادة الله تعالى لوقوعه
لان فعل العبد لا يقع الا بها وكذلك ايضا الداعية على الفعل وهي العزم الجازم
عليه وبيانه ان الفعل يتوقف وقوعه على سبب الداعية والا لكان وقوعه
في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى
مقدرة للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لاستقل الكلام اليها في وقوعها
في وقت دون وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد اشار اليه الامام
في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم
ثم القرافي والاصفهاني في شرحيهما على المحصول ولا يصح ان يقال احترز
به عن غير ذلك من العجز عنه بسلامة الاعضاء ونصب السلّم ونحوهما
فان العاجز عنه لا يكون مكلفا به بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه فتدبر
وقد جرى في تقسيم المقدمة الى مقدمة عقلية ومقدمة عادية ومقدمة شرعية
وقد اشار الى ذلك في الوسيلة قائلا ما لا بد منه في حصول الواجب وهو
المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الفعل عقلا ويسمى مقدمة عقلية وشرطا
عقليا وما يتوقف عليه عادة ويسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف
عليه عقلا ولا عادة ولكن جعله الشارع شرطا للفعل كالطهارة للصلوة
ويسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا وقاسمها في تقسيم آخر المقدمة ايضا و
هو انها تنقسم الى ثلاثة اقسام قسم يتوقف عليه وجود الواجب وقسم يتوقف
عليه عادة ويسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف له عليها عقلا
ولا عادة ولكن جعله الشارع شرطية الواجب وقسم يتوقف عليه العلم بوجود
ذلك الواجب والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع
عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها في تلك الامكنة المخصوصة من دون قطع

المسافة فقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله لا عتق
الا في ملك والثاني فهو ما يتوقف عليه الصحة كتوقف الصلوة على الوضوء او الغسل
او التراب لمن تعذر عليه ذلك والثالث وهو الذي يتوقف عليه العلم بوجود
الواجب لا نفس وجود الواجب كمن ترك الصلوة من الخمس وشرعيتها ان يكلف
بان يصلي الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة
مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به
لانه قد يصادف ان يكون المفعول اولا هو الواجب وهذه المقدمة التي يتوقف
العلم بالواجب بل العلم به لانه قد يصادف ان يكون المفعول اولا هو الواجب
وهذه المقدمة التي يتوقف العلم بالواجب عليها تنقسم الى قسمين احدهما
ان العلم بالواجب متوقف على وجوده كما مثلنا ومنه ايضا توقف العلم
بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها الجهة مغايرة لها على
الاتيان بصلاة تنتهي الى كل واحدة منها صلوة اي من ثلاثة والجهة المشتبهة
فانه لا يعلم المكلف انه قد صلى الى القبلة الا اذا اتى بها ومنها ايضا الصلوة
في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به وقد كان ان قد تعينهما
فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وقد علم بانه قد
ادى ذلك واتم ما اراده منه الشارع وهو انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين من باب المقدمة حتى تفرغ ذمته ثانيهما
ان العلم بالواجب يتوقف على تركهما فانه يجب على المكلف اجتناب شيء
ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به وذلك كما لو اشتبهت زوجته باجنبية
فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاجنبية واجب
ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان الاجتناب واجبا وهذه
مسئلة لطيفة وقد سماها المنهاج تنبيها والحاصل تقسيما والمحصول و
الامام فرعا فليحفظ وليتعقل وسابعها الاختلاف بين المحصلين في توقف
المقاصد على الوسائل لكن ان ترك المكلف الوسيلة مع المقصد هل يترتب

عقابين

على الوسيلة عقاب وعلى المقصد عقاب او عقاب واحد على المقصد وكذا اذا
فعلهما هل يثاب عليهما ثوابين او ثواب واحد فيه خلاف فذهب الى كل طائفة
والحق عندي عدم التعدد لان وجوب الوسيلة ليس شرعيا بل انما هو عقلي و
العقاب والثواب يتبعان اوامر الشرع ونواهيه واحتج من نفى تعدد العقاب
والثواب بانه لا دليل على التعدد فغاية ما دل عليه الدليل هو التوقف وهو
مسلم اجماعا فمن اين لنا الحكم بان الله تعالى يعاقب تارك الجمعة او تارك الحج على
ترك العبادة وعلى ترك السعي بجرم كونه امر بها مع السكوت عن السعي سببا
وسابعها هل يمكن الاتيان بغير المقدمة بدونها او لا وعلى التقدير الاول هل
يكون الاتيان بغيرها دونها مجزيا او لا قالت في البحر المحيط لا ريب انه لا يمكن فلا
يتصور الاجزاء وعدمه لانهما متفرعان على الامكان وفيه ان عدم الاجزاء لا
يتوقف على الامكان لان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع وفي العلماء من نقل
الاتفاق على وجوب الاجزاء ثم قال والمناقشة في هذا الاتفاق غير مسموعة وردوا
عليه كلامه هنا في البحر المحيط فلاحظ وقد برهنا منها المتفقون على ان الامر
بالشيء امر بما يتوقف عليه اختلفوا في ان وجوب ما يتوقف عليه هل كان
بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام ام وعلى الالتزام هو صريح النزاع في الوضع
والقطاوي ان التسلسل لم يحصل اختلافا فيه مذهب بل صدر اختلافا في تفسير
فانه قال الامر في المقدمة عند القائلين بوجوب المقدمة هل هو عين الامر
بالمقدمة او متضمن له او مستلزم له عبارات بعضهم على الاول وبعضهم على
الثاني وفي المطارح ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته
ام لا وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدمته ام لا والى
ذي المقدمة هل هو ايجاب لمقدمته ام لا فتدبر ثم نسبها الى بعضهم انكار القول
بعدم الوجوب مطلقا بين الاوائل والحق انه مجرد احتمال وخيال وان بنوه في
المختلف بما في شرح المرتضى من انه لا خلاف في ايجاب الاسباب وانما الخلاف
في غيره وبما في شرح الماتن على المعالم من انه ادعى السبب بلا نفي وتطلب

المحققين في شرح مختصر الحاجبين والمحقق التفتازاني الاجماع على وجوب السبب
فعندي في كل منها الانكار ونقل الاجماع اشكال لان هذا القول نقله الاكابر من الاصوليين
ومشاهيرهم كالمحصول والمنهاج ومختصر المنتهى وشرح العضدي وشرح الجامع
والوسيلة في التسلية والعراقية وحواشي الزبدة وشرح المازندراني على المعالم
واشكل من شراح المنهاج ثم لم يرد عليهم في كلام الاسنوي والامام الرازي واتباعه
وهو كما يدل على عدم القائل به مشعر بعدم شهرتها يدل اضطراب كلام الاصوليين في
محل النزاع فالكلام بعضهم يقتضي انه في الوجوب العقلي وهو مطلوبية الشارع لها
باعتبار توقف الواجب عليها وكلام البعض الاخر يقتضي انه في الوجوب الشرعي
وهو مطلوبية الشارع لها بالامر الذي اقتضى ذيها والحق عندي انه لا ينبغي
ان يجعل الوجوب بالمعنى الاول محلا للنزاع لان الامر اذا امر الحكيم باقتضى ذيها
فالذي عندي انه لا ينبغي بعقل نفي كونه يريد الجميع ما يتوقف عليه قطعا بل
اللائق ان يجعل النزاع في الوجوب بالمعنى الثاني كما قد صرح به الشيخ ابن محشي
العضدي حيث انه قال ان النزاع في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدمته بمعنى
ان الخطاب يتعلق به تعلقا بالوجوب بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق
بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام بعضهم في الدلائل التي ذكرها في ان غير
الشرط لا يجب لكنه امر حاصل لابد منه بحيث قال ان اردت انه لابد منه
لكنه غير محل النزاع وان اردت انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين
دليله وقد نقلنا في المختلف عن بعض العلماء انه قال فان كان النزاع في وجوب
المقدمة وعدمه بمعنى العقاب على تركها كما هو الظاهر من الخلاف بين المشاهير
والاعلام ويشعر به كلام بعضهم فالحق عندي عدم وجوب المقدمة وان كان
النزاع في وجوبها بمعنى مطلوبية الشارع لها كما قاله بعض الفضلاء من المتأخرين
فان الامر اذا امر بفعل وكان طالبا لجميع ما يتوقف عليه كما هو موضع الجدال
وتكثير القيل والقال فالحق عندي وجوب المقدمة مطلقا اي في جميع الاقسام
وعلى جميع التقادير وفي تسلية الغفاري وحاصل الخلاف ان ما يجده الشارع

شرطا

شرطا لم يأمر به هل يدل جعله شرطا على الوجوب بسبب وجوب المشروط ام لا
ولا يخفى ان جعله شرطا ربما يدل على الوجوب لا من حيث المقدمة فيخرج من جهة في الجملة
عن محل النزاع الا ان يقال انه متناول لما جعله الشارع شرطا وسببا مما يتناول
الوضوء على تقدير عدم الامر به والله اولى وانا الله الغني سبحانه انتهى كلامه وقد ذكر
بعض المحققين من المتأخرين ان النزاع في وجوب المقدمة من حيث هي مقدمة بمعنى
الوجوب استقلالا او بمعونة العقل الخارج عدم دليل سواه والا فلا ثمرة للخلاف
ضرورة الاتفاق على وجوبها بيانه ان المقدمة اما ان يدل على وجوبها دليل من غير جهة
الامر بذي المقدمة بنفسه او مع انضمام العقل اليه فان كان الاول فلا نزاع في
وجوبها لعدم الثمرة وان كان الثاني فمحل النزاع في انها واجبة او ليست واجبة
فمن قال بعدم الوجوب يقول انها ليست بواجبة مطلقا لا بالامر نفسه ولا مع
الانضمام ومن قال بوجوبها فهو يقول بوجوبها مطلقا سواء كان بالامر نفسه او
مع الانضمام ولا يخفى عليك ان كلامنا هنا بالفصل وفي المقام تنبيهات غير هذه ذكرنا بعضها
منها في البحر المحيط وبعضا منها في المختلف فلاحظها وتنقل تنبيها وجوه الاول
ان الاصل عدم وجوبها الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين فانه يدل على ان العقاب على ترك الصلوة
الواجبة والزكوة الواجبة لا على ترك الارادة التامة للصلوة والزكوة الى
الواجبتين التي هي سبب تام لفعلها ولا على الصلوة والوضوء الذي هو شرط
لها ولو كانت المقدمة واجبة مطلقا شرعا لكان التارك لهما ولشرطها يعاقب
عقابين والاية تدل على خلاف ذلك واذا قالوا لم نك من المصلين ولم يقولوا
لم نك من المتوضئين ولا من المصلين وفيه ان هذا الكلام من اهل النار وهو
لا يدل على ما ذكرت اذ لعلهم كذبوا في قولهم ذلك وما يعلم الذين سلككم في سقر
تركهم القريب من الواجب ومقدمته والجواب انه لو كان كذلك لكذبهم الله تعالى
وفيه اشكال لانا لا نسلم من تتبع الاخبار والنظر في الاثار وتتبع القرآن الحصول
الظن القوي الذي كاد ان يحصل الحد القطع بعدم وجوب المقدمة

مطلق فانه يجد فيها انه المتعبد به والموجب على تركه والمقدح وان لم يعمل بمقدمه ولا تعرض فيهما
فيها المقدمة اصلا الرابع لو كانت المقدمة واجبة لوجبت نيتها لان الفعل الواجب عبادة
ولا عبادة لا تصح بدون النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والتالي باطل
بالاتفاق اذ لم يقل احد بوجوب التشبع كالنية فانها واجبة ولا تجب نيتها والا لزم
التسلسل نعم يلزم وجوب النية في الواجب الاصلي واما ثانيا فلا نسلم لكن
تحري الصحة بعدمها في بعض الافعال وهو الذي لا يتاتى الا على وجه واحد وهو مطلوب الشارع
لمعرفة فلا تشترط النية في صحتها واما ثالثا فالحديث مخصص بالاجماع الذي نقل
لابطال التالي الخامس انه يصح ان يقال صلى ولا عاقبت على ترك الحج وترك الصلوة
ولا عاقبت على ترك الوضوء وترك قطع المسافة وليس ذلك الا لتصريح مخالف للفحص
الامر اجماعا وفيه كلام لو ثبت عنه نقل اولة المعالي السادس ان الفقهاء نصوا على
ان ملك النصاب سبب لوجوب الزكوة ونصوا ايضا على ان تحصيل ملك النصاب
غير واجب اجماعا السابع انه لو كان شرطا باقيا في كونه واجبا بالامر الذي اقتضى وجوب
المشروط ولكان الشرط وجوبه بمعنى كونه واجبا بالامر الذي اقتضى وجوب المشروط فيقتضي
ان يكون وجوبه بالاصالة كوجوب المشروط ولم يقل به احد اصلا الثامن ان المقتضي
لوجوب الشرط ان كان العقل فهو خارج عن محل النزاع والا فالحكم متفق على الادلة
العقلية وان كان الامر المذكور فهو غير مسلم لانتفاء الدلالات الثلث التاسع
لو كانت واجبة لكانت غير جائزة الترك ضرورة كما هو شان الواجب لكنها
جائزة الترك فلا تكون واجبة لان الواجب ما لا يجوز تركه وفيه ان الجواز العقلي
غير مسلم ولو سلم فليس من محل النزاع في شيء والجواز الشرعي غير مسلم لا نعلم
الكلام العاشر لا خلاف بين العقلاء في ان المقدمة ماهية خارجة عن ذيها وضد
فالمقتضي لوجوبها ان كان امر غير الوارد في ذيها كالاوامر الواردة في الصلوة
والوضوء فذلك غير محل النزاع وان كان ذلك الامر بعينه فدلالته عليها اما ان يكون
من صيغتها حرفا مدلوله او خارجة عنه لازمة له وعلى كلا التقديرين يلزم التارك
للصلوة عقابان لتركه الصلوة والوضوء اللذان هما مدلول الامر او الصلوة

التي

التي هي مدلول الامر كلازمها وهو الوضوء مع ان الاخبار الواردة في الحكم على تارك الصلوة
والتهديد به لم والمدح لفاعلها والثناء عليه مجردة عن التعرض لها لم من حيث انه تارك
للوضوء فتدبر واحتج المرتضى في الذريعة بان الامر يقتضي ما يتناوله لفظه وليس
يجوز ان يفهم منه وجوب غيره ما لم يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال له
صل فالامر يتناول الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة انما يعلم وجوبه بدليل
غير الظاهر واما المسبب فحاله لا يمنع من كونها متعديا الى السبب لان لا
يوجب علينا المسبب شرطا اتفاق وجود السبب لانه مع وجود السبب
لا بد من وجود المسبب الا لمانع والجواب اما عن دليله على عدم وجوب الشرط
فهو مثبت لما افتيناه واما عن دليله على وجوب السبب فان هذا الوجوب المذكور
عقلي وهو غير محل النزاع مع انا قد ضعفناه في المختلف فتفكر واحتج الشيخ في
العدة بان الامر بالمسبب لا يحصل عن سبب فلا بد من ان يكون السبب
واجبا عليه لانه ان من اوجب على غيره ذلك لا يحصل الا عن ضرب فلا بد من ان
يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم وقوله تعالى اقيموا الصلوة فاذا علمنا ان
الصلوة لا تصح الا بالطهارة وستر العورة ونحو ذلك من الشرائط ولا تكون
شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيلها لما ثبت الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها
والجواب اما عن السبب فوجوبه عقلي وهو غير محل النزاع واما عن الشرط
فوجوبه ليس شرعيا فهو عقلي سلمنا انه شرعي لكنه مستفاد من الشرطية اذ معنى
الشرطية وجوب الشرط عند الفعل لا من الامر المتعلق بالفعل الذي هو
محل النزاع فتدبر واحتج المحقق في المعارج بان الامر مطلق والشرط مفقود
فيجب والا لكان التكليف من دونه تكليفا بما لا يطاق والجواب انه دل على الوجوب
العقلي وهو غير محل النزاع مع انا ضعفناه في المختلف بان المحال الذي
هو التكليف بما لا يطاق انما هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته
لا مع عدم التكليف بمقدمته فانا نعدم التكليف بها لا يستلزم عدمها لان
التكليف بها لا يستلزم وجودها فتعقل واحتج العلامة في النهاية بوجهين

احدهما انه لو لم يجب لزم احد الامرين اما التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب
المطلق عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو
اباح ترك الشرط في الوقوع لكان المكلف به ذلك من غير منع فعلى تقدير الترك لا
يخلو اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان
وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني لزم خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا واما بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض
وبه تمسك المهذب يعني العبري في شرح المنهاج وادعى الهافيه انه عمدة ادلة
القوم وعليه تدور كتبهم ثم واجاب عنه الشيخ ابو اسحق الاسفرايني بان المختار
بقاء الواجب الذي هو ذو المقدمة على وجوبه عند ترك مقدمته وقولكم يلزم
تكليف ما لا يطاق قلنا المقدور لا يخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك
اختياري فانه وان عرض له الامتناع بالغير بسبب اختياره فان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار كما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانما الكلام انما هو
فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور
التي رعيت سوى ارادة المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعا امتناعا مانعا من
تعلق التكليف بمجرد ارادته والا لم يتحقق عاص بترك الواجبات ولنا فيها تحقيق
حسن ذكرناه في المختلف كما ان للغزالي في المسألة تحقيقا لطيفا ذكرناه في
البحر المحيط فلاحظه ويتوجه الثاني ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال
اذ لا فرق بين اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج
الوقت الا وقد اتيت به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل
حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق وبه تمسك الحاصل والتحصيل والمنتخب
واعترض عليه القرافي في شرح المنتخب باربعة وجوه ذكرناها في المختلف منها
ان الامر اقتضى ايجاب الفعل بحيث غير مقيد بحال دون غيره فرض للاحوال وهذا
مسلم ولا يلزم منه التكليف بما لا يطاق لان التكليف لا يعتمد بجملة الاحوال
حتى يثبت في حالة عدم المقدمة ويكون تكليفا بالمشروط حالة عدم الشرط فامتنع كل

واحتج المنهاج بان الامر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا
بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف وان الفعل في تلك الحالة لا
يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده حين عدم شرطه فيكون التكليف به اذ
ذاك تكليف المحال وهو بمعنى الدليل الاول من دليلي النهاية وبه استدل ابو الحسين
وحكي عن المحصول واعترض عليه بخمسة وجوه ذكرناها في المختلف منها انه لم لا يجوز ان
يكون التكليف بالمشروط مخصوصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك اصلا
فانها يتم بتقييد الامر ببعض الاحوال لو ليس اقتضاه وهو احتراز من المحال الذي زعمتم
به واجاب عنه المنهاج بان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب
بزمان الشرط خلاف الظاهر ومنها ان هذا الدليل معارض بمثله فانك اوجبت
المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضي وجوبها ولا ريب ان ذلك خلاف الظاهر
واجاب عنه المحصول والمنتخب بان المخالفة الظاهر هو اثبات ما يدفعه اللفظ و
ينفيه ويدفع ما اثبته اللفظ اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا ينفي ولا
يثبت فليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بها لوجود الشرط دون حالة
عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال ومنها انه دليل
على وجوب المقدمة لو كانت شرطا ولا يدل على الوجوب لو كانت سببا والمدعى اعم
من السبب والشرط واجبنا عنه في البحر المحيط بان الدليل اذا اقتضى الوجوب
في الشرط اقتضى الوجوب في السبب بالطريق الاولى لان تعلق المسبب بالسبب
اقوى من تعلق المشروط بالشرط لان المسبب يوجد مع السبب لعوده وعدمه
بخلاف الشرط وفيه اشكال ومنها ما ذكره الآمدي وتابعناه في البحر المحيط فلا
حظه وتدبره واحتج المنخول بان المامور لا يكون ممتثلا الا بفعل الطهارة ولهذا
وجبت فلا يستدل لوجوب الامر بالصلوة فانه من صفة الصلوة الصحيحة وهو
كبعض اجزائها بعد ان ثبت انه شرطها والمقتصر على الصلوة غير ممتثل للامر بها
بصلوة صحيحة واجاب عنه ان الامر لا يدل على وجوب الشرط باحدى الدلالات
والملازمة المذكورة عقلية وهي خارجة عن محل النزاع بعض الناس واحتج الجيان

في المختصر شرح على وجوب المقدمة كانت شرطا شرعيا بان الشرط لو لم يجب لم يكن
شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فتجب صحته وانه ينفي حقيقة الشرطية
واجيب عنه بخمسة وجوه ذكرناها في المختلف منها ما صرح به في المواقف وهو
منع الشرطية لان المتنازع من الشرط لا ينافي الا يفعل الشرط فلا يتبين انه اتى بجميع
ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لعنات وصف المقاصد في المشروط
حينئذ واحتج الحاجبان في المختصر شرح على عدم الوجوب في غير الشرط الشرعي
من المقدمة العقلية والعادية بستة وجوه ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف
منها انه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولا لادى الى
الامر الا بشعر به والا لزم باطلا لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه
واجاب عنه في الوسيلة بان معنى وجوب مقدمة الواجب ان تارك الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم مطلقا يقتضي كونه مقدمته كذلك لا ان تعلق الامر بالفعل
من الامر كان يقتضي تعلق ذلك الامر بالمقدمة بل تعلقه به يدل على وجوب
مقدمته ولا يلزم لما يكون وجوبها مقصودا للمتكلم حتى يلزم الشعور بعنوان
كونه اشارة بلزم المقصود من غير قصد المتكلم مع ان المطلوب الاصلح اثبات
ان تعلق امر الشارع بفعل يستلزم تعلقه بمقدمته ولا يرضى عنه انه يتعلق
بان نفس ايجاب المشروط من اي موجب كان يقتضي ايجاب الشرط لو سلم ان العلم
الاجمالي كان في الحسبي الواجب بالشيء وعدمه ممنوع ومنها انه لو استلزم وجوبه
لامتنع التصريح بانه غير واجب لانا نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه دون ايجاب
غيره واجيب عنه بان تصريح الامر بعدم وجوب المقدمة لا ينافي دلالة الامر عليه
لان الاستثناء وعن شناه في المختلف ومنها انه لو استلزم الوجوب لعصى تاركه
لعصى بتركه ومعلوم ان تارك الغسل جزءا من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه
انما يعصي بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب منع بطلان
التالي انا نتوقف الفعل عليه بل هو عين النزاع كذا في الوسيلة فتدبر
الحسن في الحاكم على وجوب المقدمة لو كانت سببا حيث قال والحجة حكم السبب

انه ليس

ليس محل الخلاف بعرضها ادعى بعضهم فيه الاجماع ورددنا هذا الكلام في البحر المحيط
بوجهين احدها ان الحاجبي والعضدي ذهبا الى عدم الوجوب في ذلك فصار
هذا محل الخلاف بعرف وثانيهما ان ادعاء الاجماع ينافيه مذهب القائل بعدم
الوجوب مطلق الواجب الثالث في ان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق
التكليف بها واعترض عليه بانه ان اراد ان القدرة غير حاصلة مع المسبب على
تقدير سببه فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة مع عدم السبب وشرطها عدم المسبب
فالمشروط ايضا كذلك اذ الحج غير مقدور مثلا مع عدم المشي وشرطها عدم وحاصل
هذا الكلام انه لا فرق بين المسبب والمشروط في جانب العدم وانما الفرق بينهما
في جانب الوجود وانتصر الخطابي في الشمس للعالم بانتصار ذكرناه في المختلف
فلاحظ وتحقق ثم قال في العالم مؤيدا لما تمسك به بل التحقيق ان الوجوب
في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب
فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فيجب تاويل ما يوهم تعلق
ظاهره بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب والواجب حقيقة هو
وان كان في الظاهر وسيلة واعترض عليه بوجوه احدها ان امتناع الفعل
بالغير لا ينافي في امكانه بالذات وهو المصحح للمقدرة ثم يناقضه لو كان الامتناع
بالذات لا بالغير وثانيها انه ان اراد به زمان عدم الاسباب فالامتناع ممنوع
وان اراد بشرط عدم الاسباب فالحصر فيه ممنوع لجواز ان يكون التكليف بها
في زمان عدم الاسباب وثالثها انه لبعضنا انه لا نزاع في ذلك نزاع صاحب
البحر المحيط واحتج الحسن في العالم على عدم وجوب المقدمة لو كانت شرطا بوجهين
الاول انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث اما المطابقة
والتضمن فعدم دلالتها على ذلك واضح لان المقدمة ليست عين الواجب ولا جزءه
بل هي خارجة عنه من حيث ان المدلول طلب الفعل والمقدمة ليست منه
اما الالتزام فلا انتفاء اللازم الذهني ضرورة انا نعلم ايجاب المشروط
مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيها اشكال من وجوه احدها النقض بالمازندراني

وهو ان هذا انما يدل على ان بعث الايجاب ليس لزوم بسبب لا على انه ليس فيهما
لزوم اصلا لجواز ان يستفاد من ايجاب المشروط ايجاب الشرط والمحقق الذي هو لا
ينافيه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة
من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها على ان عدم تحقق اللزوم
البين في الشرط الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك
الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب
ذلك الشيء ايضا وثانيهما المحقق في التسلسلية وهو انه لو تم هذا الدليل لدل على
عدم ايجاب السبب ايضا لان الامر بالقتل لا دلالة له على ضرب الرقبة بشيء من
الدلالات الثلث فلا يصح حينئذ ان يقال ان الامر بالمسبب يجب به وان ايجاب
المسبب ايجاب لسببه ايضا لان للامر ان يقول هذا امرت بالقتل ولم اوجب عليك
ضرب الرقبة ونحو ذلك من الاسباب وثالثها ما ذكره المحيط الوجه الثاني انه
لا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد
ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفسه واعترض عليه بوجهين
احدهما للفاضل المازندراني وهو ان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه
في قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدم وجوبه
وعدم جوازه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار
جواز التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة وثانيهما
للسلطان وهو ان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند
عدم التصريح اذ التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة المجاز
عن المعاني الحقيقية والخاص لا ينافي الاظهر وجوب المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة
مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة
الدعوى واجيب عنه بوجهين احدهما انه ان كان مراد القائلين بوجوب ان
الامر ظاهر في وجوبها لغة فالحق ان جواز التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهوره فيه
كما ان العام ظاهر لغة في شمول جميع الافراد وتخصيصه بالاستثناء ونحوه لا ينافي

ظهوره

ظهوره في الجميع لو لم يكن تخصيص لكن الظاهر ان مرادهم ان وجوب ذي المقدمة
يستلزم وجوب مقدمته استلزاما عقليا من باب دلالة الاشارة كما سبق
ويشهد بذلك استدلالهم بانه لو لم يجب لزم التكليف بالمحال او خروج
الواجب عن كونه واجبا ونحو ذلك فعلى هذا صحة التصريح ينفي الاستلزام العقلي
ضرورة ان الاستلزام العقلي ضرورة ان الاستلزام يقتضي وجوب المقدمة
على تقدير وجوب ذي المقدمة والتصريح به ينفي الوجوب يقتضي نفيه على ذلك
التقدير بعينه فلو صح التصريح لزم التناقض وهو وجوب المقدمة اللازم من
وجوب ذي المقدمة وعدم وجوبها اللازم من التصريح وثانيهما للفاضل الما
زندراني وهو انه ليس غرض المستدل من تقريب هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب
بل غرضه نفي اللزوم من ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق
دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه
لوجوب المشروط فتدبر واحتج فلو كيف على وجوب المقدمة مطلق بوجوه
الاول لو لم تكن المقدمة واجبة لصح الاصل وهو ذوها بدونها وبناء الصحة
منتفية قطعا لان المفروض امتناع ذيها بدونها والجواب عنه ان اردت
بصحة الاصل بدون المقدمة هو صحة الاتيان بها فالملازمة ممنوعة وان
اردت بالصحة صحته بدون وجوبها فبطلان التالي ممنوع كما لا يخفى لان امتناعها
بدونها يقتضي استلزام وجوده لوجودها عقلا لا استلزام وجوبها
لوجوبها بحسب الشرع الثاني قد ثبت ان كل ما لا بد منه فهو ممتنع تركه
وكل ممتنع تركه فهو واجب كل واجب ما يؤاخذ به شرعا والجواب عنه فان اريد بالواجب
هو الحكم الشرعي فلا نسلم الصغرى وان اريد به مجرد اللزوم فلا نسلم
الكبرى الثالث لا ريب ان فعل المقدمة مستلزم للواجب وتركها
مستلزم لتركه ومستلزم الواجب واجب ومستلزم الحرام حرام وهو ترك
الواجب هنا حرام فيكون فعلها واجبا وتركها حراما والجواب عنه ان هذه
مصادرة فانا لا نسلم ان مستلزم الواجب واجب لان هذا مبني على

هذه المسألة وهي ان مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا الراجح انه لو لم تكن واجبة
على كل حال وعلى كل تقدير لما كان التوصل الى الواجب واجبا واللازم باطل قطعا
لان الاجماع منعقد على وجوب التوصل الى الواجب فان تحصيل اسباب الواجب
واجبة كحز الرقبة في القتل والاطعام للاشباع والجواب عنه انا لا نسلم الاجماع المذكور
مطلقا بل لو سلم فانما هو على وجوب سبب ليس بشرعي فعلا للمكلف في الشرع بل
المذكورة وهذا خارج عن محل النزاع لان المسبب غير خارج عنه لانه ليس من فعل
المكلف فليس هو مما يقتضي وجوبه وجوب سببه بل الواجب ومتعلق الامر حقيقة
هو السبب فقط وان تعلق الامر بالمسبب ظاهرا فليس العقل بوجوبه لانه
وسيلة بل لان الامر متعلق به حقيقة الذي سبق ذكرناه مع الجواب عنه من اربعة
وجوه في المختلف فلاحظ وتعقل **تذنيب** قد اشتمل على فروع احدها الوقت الزايد
على الواجب الذي لا يتقيد بقدر معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع اختلف
العلماء في ان الزايد على قدر ما يكفي في الامتثال هل هو واجب ام لا ذهب العلامة
في التهذيب والنهاية الى انه لا يجب والى ذهب وعليه اصل المنهاج وشارحاه
العميدي والسيد ونقلناه في البحر المحيط عن الشفعوية وعن المحصل انه الحق
وحكاه في الحاصل عن قوم وخطاهم فيه وذهب قوم الى انه يجب والظاهر انه
من هب التحصيل **لنا** انه لو كان واجبا لما جاز تركه لكنه جايز الترك **واحتج**
القايل بعدم الوجوب بانه لو كان واجبا لما كان غير جايز الترك مع انه كان هو
شأن الواجب لكنه جايز الترك فلا يكون واجبا لان الواجب لا يجوز تركه و
اعترض عليه بوجهين احدهما انه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه
عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه
عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم
العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه فقد وقع
التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في
قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوة هذا لان امكن الاتيان بالاقل

دون الزايد منه ما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به وثانيهما
انه اذا لم يمكن الاتيان بالواجب بدون هذه الزيادة تكون هي مقدمة للواجب
كستر شيء من الركبة لستر الفخذ فكيف نقول انها غير واجبة وكيف يتفرع
عدم وجوبها على وجوب المقدمة وقد وقعت هاهنا مشاجرة عظيمة بين العبري و
الخنجي في شرحيهما على المنهاج ذكرناها في البحر المحيط فلاحظه وتعقل **واحتج** القايل
بالوجوب بان نسبة الكل الى الامر واحدة ولا امر في نفسه او واحد هو ايجاب لا
يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والجواب عنه اما اولا فلانه ضعيف يكون
بالاصالة لدى المعترض فان وجوبه تبعي لانه من باب المقدمة واما ثانيا فلانه اذا ثبت
نسبته الامر الى الواجب ومقدمته فالقول بان هذا مقدمة وهذا ذو المقدمة
ترجيح بلا مرجح وهذا الخارج العكس ويكلم فتفكر وثانيها اذا اشتبهت زوجته باجنبية
فان الحرام وطى كليهما معا ويجب الاجتناب عن كل منهما اما الحرمة باحد فلكونها
اجنبية واما الحرمة الاخرى فلاشتباهها بالاجنبية ووجه تفريع هذا ان الكف
عن الاجنبية واجب بالضرورة من دين الاسلام ولا يحصل العلم به الا بالكف
عن الزوجة فيجب اجتناب الزوجة من باب المقدمة وذهب قوم الى انه يجب الكف
عنهما ولكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وضعفه العلامة في النهاية قائلا
بان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة لتناقضهما بل هما حرامان لكن الاجنبية
حرام لكونها اجنبية والاخرى لعدم الاشتباه وحققناه في البحر المحيط وثالثها
اذا قال لزوجتيه او زوجاته احداكما او احدكن طالق وقلنا بصحة هذا الطلاق
فانه يحرم وطي كل واحدة لان الطلاق على ما علم من الشرع امر معين فاذا وقع
فلا بد ان يقع في محل معين فقبل تعيين المحل لا يحكم بوقوع الطلاق في واحدة على
سبيل التعيين وتكون الصيغة الصادرة من الزوج قبل التعيين ليست
طلاقا بل هي اهلية صلاحية التاثير في الطلاق واذا كان الطلاق قبل التعيين
وتكون الصيغة الصادرة من الزوج قبل التعيين ليست طلاقا بل هي اهلية صلاحية
التاثير في الطلاق واذا كان الطلاق قبل التعيين غير موجود ولا حاصل كان الحل

ثابتا فيقال الجواب ما له نائب في الطلاق وحينئذ لان الحرام طرا واحدة من الزوجات الى وقت
البيان تغليبا لجانب الحرمة كذا قال المنتخب والنهاية والخنجي في شرح المنهاج وهو
حكي عن المحصول واصل المنهاج وفي ذمة من شرح اصطلاح الشيرازي وابن العبري على
لجانب الجميع اما المطلقة فلانها مطلقة واما الاخرى فلانها اشتبهت بالمطلقة
المحرمة فوجب الكف عنهما تغليبا لجانب الحرمة والله الحاكم تعالى يعلم من سيعينها الزوج
بعد ذلك منهما للطلاق واعترض عليه بانه اذا علم الله تعالى من سيعينها الزوج
للطلاق فلا نسلم ان الاخرى حرمتا جميعا بل حرمت التي سيعينها الزوج بعدها ولا
حرام اخرى واجاب عنه المنهاج بانه ما لم يعين لم يتعين واعلم ايها الطالب الراغب
في التحقيق مقدمة الواجب بان قد ذكرت لك ما هو عتيد المنال من المذاهب
والاقوال والنقض والابرام والاستدلال فلم تجده في مطولات ولا رسائل
ولم يجمع مثله الاواخر والاوائل وما احرزته في كتابي هذا من الكلام عليها بالاضافة
الى ما تعلق كشؤونه سيما وقد وجد اسود كالذي احرزته في مختلف بالاضافة
الى الجرعة المحيط لقطرة ما بحر بعيد الساحل والغور فتدبر مخاصم بين الاصوليين
اقتضاء الكلام الامر النهي عن الضد والحق عندي ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن الضد العام معنى لا لفظا لا يقتضيه في الضد الخاص لا لفظا ولا معنا وفاقا
للعدة والتهذيب والحاجبي والفوايد الحائرية وذهبت طائفة الى عدم الاقتضاء
لفظا ومعنى عاما لان الضد اخاصا وعليه جرى الشيخ لعل الذي يرجع الى ما فيها الحاجبان
في المختصر شرح وبه قال الجويني وعامة المعتزلة وكافة الاشاعرة ونقله في العدة
عن اهل العدل وكثير من الفقهاء وذهبت اخرى الى الاقتضاء وبه قال العلامة
والشهيد الثاني والاردبيلي صاحب الوهاب والامام الرازي والكعبي والاستاد
ابو اسحق الاسفرايني والقاضي ابو بكر الباقلاني ومتابعوه وطائفة من الجمهرة
ومشايخ العراق والفقهاء وبه نطق الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج وشرح المنهاج
والمبادي والتذكرة والتحفة والوسيلة وحكي عن المحصول وقيل بالاقتضاء في
الواجب دون الندب ونقله في المطارح والنهاية عن بعض الاشاعرة وقيل بالاقتضاء

مطلق

مطلق وعليه المعظم ثم اختلف القائلون بالاقتضاء فمنهم من قال يقتضيه على انه
عينه وهو احد قولي القائلين اي يكون فعله نفيه اخيه على سبيل التضمن وقيل على سبيل
الاستلزام ثم اختلف القائلون بالاستلزام فمنهم من قال يستلزمه اذا كان
الامر مضيقا وعليه العدة والشهيد الثاني والاردبيلي وعبد النبي ابن سعيد
الجزايري في مقدمة شرح الارشاد وحكي عن القاضي عبد الوهاب لكن لا بد
ان ينهى عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يقصد الانتهاء عن الترك الا مع
الاتيان بالمامور به واستحال ان النهي مع كونه موسعا ومنهم من قال يستلزم اذا
كان مضيقا واذا لم يكن الامر بذلك الشيء على جهة التخيير وفيه اشكال لبعضهم
وجمهور العلماء لم يتعرضوا لشيء من القيدين بل اطلقوا الاستلزام ثم اختلف
القائلون بالاستلزام ايضا فمنهم من قال يستلزمه لفظا لا معنى وقيل
يستلزمه معنى لا لفظا لكن النزاع في الضد الخاص وقيل يستلزمه في الضد
الخاص والعام ولم يتعرضوا لكونه لفظا او معنى بل اطلقوا ذلك وعليه المنهاج
والمبادي والجزايري في مقدمة شرح الارشاد وهو القول الاظهر من قول القاضي
ابي بكر وقال المحقق في المعارج اما من جهة المعنى فالامر بالشيء على وجه الوجوب
يدل على كراهية تركه وضده اذا كان له ضد واحد وقال العلامة في النهاية و
كالتهذيب ان نفي الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال اما
كراهة تحريم ان قلنا انه للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب
شرطها عدم الفعل عن الضد العام وقيل ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو
مذهب ابي الحسن لا يستدعي الامر بالفعل لا يكون عين النهي عن اضداده ولا
ملزوما لها اذ يجوز ان يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة فضلا عن كونه
عين النهي عنه والا كان مستلزما له ونقله في المطارح والنهاية عن بعضهم
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها انهم قد اختلفوا في محل النزاع فمنهم
من جعله في مطلق الامر وهو الحق عندنا وفاقا للشهيد وعليه الآمدي والحاجبي
والعضدي والامام الرازي والمرتضى في الذريعة ومنهم من جعله في الامر الايجابي

وعليه المعالم والجزائري في مقدمة شرحه للارشاد وثانيهما ان في العلماء من جعل النزاع
في الضد الخاص والعام ومنهم من جعله في الخاص دون العام وادعى الاجماع على
الاقتضاء في العام وعليه جرى الشيخ في الوافية ومنهم من جعله في العام دون الخاص
مدعيا ان عدم اقتضائه في الخاص ظاهر والى هذا اشار الحسن في المعالم قال ولا
يخفى كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المتداولة
للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسلبت
عن الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي
عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس يتمحض في
اثبات الاقتضاء ونفيه ليتجه في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه
خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع في القول بالاقتضاء انه عينه او
يستلزمه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب وفي شرحنا
في حاشيتنا عليها ثم قال في المعالم ثم ان محصل الخلاف هاهنا انه ذهب قوم
الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم
بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومفصل بعضهم بنفي الدلالة لفظا و
اثبت اللزوم معنى مع تخصيصه محل النزاع بالضد الخاص فتدبره وثالثهما ان
في المحصلين من جعل النزاع في العينية ومنهم من جعله في النفسية ومنهم من جعله
في الدلالة ومنهم من جعله في مطلق الاقتضاء ومنهم من جعل الاقتضاء لفظا ومنهم
من جعله في الاستلزام ونحو ذلك مما هو في بيان ما نحن بصدده هنا البحث المشهور بينهم تحرير
البحث بعنوان الامر بالشيء ومنهم من عبر عنه بقوله وجوب الشيء هل يقتضي
النهي عن ضده ومنهم من عبر عنه بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه وقد
اشار الاسنوي في نهايته الى ذلك مع الفرق فقال تبعا للآمدي والامام الرازي
واتباعهما بان الامر بالشيء نهي عن ضده فنقل في كلامه كراهة ضد المندوب الا
البيضاوي في المنهاج فانه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه و
سبب ذلك ان الوجوب قد يكون مأخوذا من الاية كقوله الرسول والقياس

وغير

وغير ذلك فلما كان الواجب اعم من هذا الوجه عبر به واما كراهة ضد المندوب
فان البيضاوي لما لم يكن يريد ذلك لانا اذا قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده
فهل يكون خاصا بالواجب فيه قولان شهرهما حكاهما الامدي وابن الحاجب وغيرهما
هما ولكن الصحيح انه لا فرق كما صرح به الآمدي وغيره فتدبر وخامسها ان في
العلماء من جعل النزاع في الامر المتعين سواء كان كليا او جزئيا وعليه الحاجبيان
في المختصر وشرحه ومنهم من جعله في الاوامر الجزئية المعينة وعليه بعض من شرح
شرح العضدي وفي المحصلين من لم يقيده بالتعيين ولا بغيره وعليه الخلق الكثير
الجم الغفير منهم الحسن في المعالم وسادسها في تقسيم الامر وبيان محل النزاع من
الاقسام وهي تقسيم الامر الى لفظي وامر نفسي الجمهور ذكروا نفي اعادة واحد وجعلوه
في مطلق الامر لكن الظاهر انه اراد به اللفظي فمن الناس من ذكر نزاعين
احدهما في الامر اللفظي لكنه بين الامامية والمعتزلة وعليه جرى الجامع و
المطارح والنهاية وثانيهما في الامر النفسي لكنه بين علماء الاشاعرة ومما ذكرناه
من محل النزاع انما هو في الامر اللفظي واما النزاع في الامر النفسي فالاشاعرة
اربع هاهنا هو ان في الناس من ذهب ان الامر النفسي بشيء معين ايجابا
او ندبا نهي عن ضده الوجودي تحريما او كراهة واحدا كان الضد كضد السكون
اي التحرك او اكثر كضد القيام اي القعود وغيره ونقله في الجامع عن الشيخ
والقاضي وفي شرحه عن الشيخ الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني ومنهم
من ذهب الى انه يتضمن النهي عن الضد الوجودي ايجابا او ندبا واحدا كان
الضد او اكثر ونقله الجامع عن عبد الجبار وابي الحسين والامام والامدي وفي
في الناس من ذهب الى انه يستلزمه وسابعها في تعريف الضدين واطلاق
الضد وبيان النسبة بين معانيه الضدان هما الامران الوجوديان اللذان
يتعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر ولا يجتمعان ولكنهما يرتفعان كما
في الحمرة والصفرة فان كان بينهما شدة بعد كالسواد والبياض سميا بالمتقابلين
بالضدين الحقيقيين بل ربما سميا ان بالمتضادين ايضا ومن هنا

غير الحاصل والمنهاج وعبرهما عن الضدين بالنقيضين في هذه وعلى هذا
المعنى اخص منهما بالمعنى الاول وثانيهما في تقسيم الضد وتعريف الاقسام وهو
ينقسم الى ضد خاص وضد عام فاما الخاص فهو الذي يتضمن فعله ترك
المامور به من الامور الوجودية المخصوصة او ما في حكمها اعني مفهوم احدها لا
بعينه وحينئذ يكون فعله منافيا للفعل المامور به لكونه من الامور الوجودية المخصوصة
اما بحسب العقل وبحسب الشرع واما الضد العام فهو ترك المامور به مع
قطع النظر عن افراده التي يتحقق في ضمنها كالامور الوجودية مثلا وقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهذا يرجع الى الخاص عند التحقيق كما
ان لا وجود للعام بهذا المعنى الا في ضمن الخاص وهذا المعنى للضد العام غير
المشهور وقد ذكرنا في المختلف انه بهذا المعنى يعبر عنه بالفعل المتلبس به
المكلف حال الامر مع كونه مضادا للمامور به وذهب بعض المحققين الى ان
الضد الخاص هو فعل احد الاضداد الوجودية له والضد العام هو الكف عن
فعل المامور به وقد تم هذا الكلام في كتابنا المحيط بالاصول وفي المقام تنبيهات
غير هذه المذكورة منها ما ذكره العلامة في النهاية ومنها ما حكي عن ابي الحسين
ومنها ما ذكره الغزالي في المستصفى وقد ذكرنا الجميع في المختلف فلاحظ وتعقل
لنا على الاقتضاء في الضد العام وجوه الاول ان المنع من الترك جزء من ماهية
الوجوب فالمتصور لماهية الوجوب متصور المنع من الترك فيكون مقتضيا
له وفيه اما اولا فلان هذا الدليل يتم على تقدير كون الوجوب مركبا وقد تبين منع
ذلك واما ثانيا فلان على تقدير كونه مركبا فلا نسلم ان المنع من الترك جزء له
لجواز ان لا يكون رسما الثاني الاجماع المنقول في الوافية على النهي عن
الضد العام اي الترك الثالث لو لم يدل على النهي عن الضد الذي هو
الترك لجاز ترك الواجب مع كونه واجبا لان الواجب والمندوب يشتركان في
اصل الرجحان والفرق بين رجحان الواجب ورجحان المندوب ان رجحان
الواجب وصل الى حد المنع النقيض من الترك بخلاف رجحان المندوب ولذا

كان

كان ترك الواجب ممنوعا شرعيا يلزم ان يكون تركه منهيا عنه شرعا والفرق
بين هذا الدليل وبين الدليل الاول ظاهر فتامل الرابع قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين فقد ثبت ان السبب في السلوك في سقر
انما هو ترك الصلوة الذي هو الضد العام لا ما هو ما بيننا في فعل الصلوة
من الاضداد الوجودية وما لا اما هو لازم منه من الترك وفيه اما اولا فلانا لا نسلم
ان العقاب على الترك بل انما هو على العزم على الترك كما بيناه في المختلف
بانه لو كان على الفعل لكن لو لم نك عازمين على فعل الصلوة واما ثانيا فلعلهم
ما اتفق انهم مشتغلون بضده وجودي فكيف يذكرونه وحينئذ يحصل الاقتصار
على الترك الذي هو متعلق به كما ذكرنا وقد بيناه في المختلف بانه من البعيد ان
يكونوا مدة تركهم الصلوة مع استيعابها الزمان المتطاول عليهم جالسين في مكان
واحد لا يرتقون بل على بر كيف وانكا الاضداد النوم وهو لا بد منه كالاكل
والشرب الكف المذكور يلزم استحقاق عقابين بسبب ارتكاب منهيين بل
بالالتزام على عدم الاثم ويمكن التمسك الى صل فالمراد بالالتزام هنا التضمن لما
قد ذكرنا في البحر المحيط من انه قد اصطلح علماء الاصول بانه دلالة الالتزام
تعم التضمنية والالتزامية السادس ان ما دل على شيء دل على ما هو من ضروراته
المنع من الترك من ضرورات الطلب الجازم فكان الامر الموضوع للطلب
متمسك التحصيل السابع انه يمتنع الاذن في الترك عند الطلب الجازم لتناقضهما
وبه تمسك التحصيل ايضا فقد بيناه لنا على عدم الاقتضاء في الاول من وجوه الاول
ان الاصل عدم وجوبه فلا يكون مقتضيا له الثاني انه لو كان الامر بالشيء
دالا على النهي عن الكف المذكور يلزم استحقاق عقابين بسبب ارتكاب منهيين
ترجيح احدهما ترك المامور به وثانيهما الضد لوجوبهما ولكن قوله تعالى وما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يدل على ان العقاب انما كان بترك
الواجب الشرعي لا بسبب فعل الضد الوجودي المنافي لوجوب الواجب الشرعي
منفردا او منضما الى الترك الثالث انه يصح التصريح به بلا مخالفة لظاهر فانك

اذا قلت اوجبت عليك الحركة ولا اعاقبك على فعل السكون لم يكن في ذلك هي لغة
لظاهر الكلام الاول الرابع لو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده لما صح
التفات عنهم عليهم السلام النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي
باطل على انه لم ينقل احاد فضلا عن ان ينقل تواترا الخامس لو كان مستلزما
لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني السادس لو كان مستلزما
لم يتحقق اباحة السفر لا وجبني الناس لتضاده غالبا للتحصيل العلوم الواجبة
بل كل ما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشيء من واجبات العينية مع انه على ذلك
التقدير موجب لبطلان الصلوة الموسعة في غير اخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية
وغيرها وحكى هذا الدليل عن الشهيد الثاني السابع لو كان مستلزما للنهي عن
الاضداد الوجودية لكان جميع المباحات المضادة لم يدل بها تلك العبادة المامور بها
من العبادات الواجبة والمندوبة محرمة مطلقا وباطل اتفاقا الثامن لو استلزم لتلزم
اما تحليل المباح على ما هو المشهور او تحريم الواجب كما هو مذهب الكعبي وبه استدل
بعض وقد ابطلناه في النهج المحقق الذي هو لجال الامر عن الاضداد الوجودية وهو
دليل على عدم الاقتضاء واعترض عليه وزيف الاعتراض وقد ذكرنا الجميع في المختلف التاسع
دلالة اللفظ محصورة في الدلالات الثلث ولا ريب انتفائها اما المطابقة فلان
صل(?) ليس موضوعا لقولنا لا تاكل ولا تشرب وغير ذلك واما التضمن فلان هذه الامور
والفاظها ليست اجزاء للوجوب ولا لصيغة الامر لان الوجوب مركب من الطلب
مع المنع من الترك فهي تقتضي المنع من الترك وما يفارق الجزء ويخالفه لا
يكون صحيحا جزائيا واما الالتزام فللقطع بان الامر لا يخطر بباله حين امره بشيء
من تلك الامور وقد نقشناه في المختلف بان هذا لا يستقيم النظر الى الوالم واجب
الوجود او انبيائه ورسله وطلقا ثم فان نصوص بهم ليماثل الامر ظاهر فيجب
وفيه اشكال ذكرناه في البحر وهدان النزاع في الامر لانه مخصوص باوامر الله تعالى
وحججه عليهم السلام فتدبر واحتج المرتضى في الذريعة على فساد قول من يقول
بالاقتضاء بمعنى مطلق بوجهين الاول ان الله سبحانه وتعالى قد كره النهاء واراد

الصلوة

الصلوة وامر بالصلوة ونهى عن النهاء فهذا يقتضي ان يكون الفعل الواحد
الذي هو قعوده عنها مرادا او مكروها ومامورا به ومنهيا عنه والجواب عنه الثاني
لو كان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد فكان يجب ان يكون احدنا مع ارادة
خروج الغاصب من الدار يأبى بعضه الدوران يكون كارها لخروجه من الباب الاخر كما يكون كارها
تصرفه في الدار وفساد ذلك ظاهر والجواب عنه ندبه واحتج المرتضى والغزالي عليه ونقله
في النهاية بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الحضور فان
امر فان لم يكن ذاهلا عن اضداد المامور فلا يقوم بنا نزجر عن اضداده مقصودا
الا من حيث الامر انه لا يمكن فعل المامور الا بترك اضداده فيكون ترك اضداد المامور به
بفعل المامور لازما بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على
الاستحالة الجمع بين القيام والقعود فان قيل لم يجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر
الا بايجاز(?) القيام وقد اوجده والجواب عنه بوجهين احدهما للقرافي في شرح
المنتخب وهو لان اللفظ لا يتوقف على الشعور بل يحصل العالم بالوضع
عند الاطلاق سواء شعر المتكلم بالمدلول واراده ام لا وثانيهما للحاصل و
المنتخب والنهاية وهو المنع من ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه لما بينا
من ان الوجوب ماهيته مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من
دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وكذلك لا تنافي الشيء لذاتها
بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافات بالذات انما هي بين الشيء
وبين ذلك اللازم اما بعينه وبينهما فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون
غافلا بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بعينه وبينهما فانها بالعرض سلمنا
ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده لكن كل ان الامر بالصلوة المرتقبة بما
دا لعقل(?) عنها فليحق هنا ... على ان هذا انما يرد على من قال الامر بالشيء
نهي عن ضده مطلقا اما الحق حيث قيدناه لك بشرط حضور الضد فلا
واعترضهما القرافي في شرح المنتخب بوجهين ذكرناهما في المختلف فلاحظ
ونقل واحتج الغزالي في المنخول بان قول القائل قم لا يقتضي الا الامر بالقيام

و ترك ما عداه يقع من ضرورة الجبلة لا لكونه مقصودا بالامر بل لما تقدير
ذهول الامر عن جملة اضداده والجواب عنه من وجوه منها ان جواز تقدير الذهول عن
جملة الاضداد انما يتصور فيما لو كان الامر غير واجب الوجود واما نبيا او رسولا في
خلقه عليهم السلام اما لو كان كذلك لما عليه الاحكام الشرعية فلا ومنها جواب القرافي
وجواب الحاصل والمنتخب والنهاية الذي ذكروا ان [illegible] واضح الشيخ في العدة
على العدة على الاقتضاء لفظا بان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي فقالوا
صيغة الامر قول القائل لمن هو دونه افعل والنهي قوله لا تفعل فلا ينبغي ان يكون نهي
من حيث اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين
وقد علمنا خلاف ذلك وبه تمسك المحقق في المعارج واضح في العدة والمعارج واضح
على الاقتضاء معنى بما ذكرنا في المختلف فلاحظ ونقل واضح العلامة في
النهاية بوجهين الاول ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل و
الثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر
بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وبه تمسك خلق كثير منهم التهذيب والمنهاج
والمعالم والمبادي وعن ابي اسحق الشيرازي في شرح المنهاج واعترض عليه بوجوه بعضها
للتسليم وهو ان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب على
ان يكون التعريف حدا له وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك لازم في
الوجود وثانيها للسلطان وهو ان تركب معنى الوجوب مما ذكر على تقدير تسليمه
لا يستلزم تضمن الامر له لانه فان الوجوب حكم من احكام المامور به وليس مفهومه عين
مفهوم الامر وثالثها ان دعوى اهل هذه الحجة الاستلزام وهي تدل على التضمن
واعترض عليه بعض شراح المعالم بانه اراد بالتضمن الالتزام وان الامر دال على الاقتضاء
الجازم مطابقة وان الوجوب حكم من احكام المامور به فاذا ثبت دلالة الامر على الوجوب
الثاني ما تقدم على [illegible] الوجوب كذلك وضعفناه في انوار المحيط بان ما ذكره
غير معهود عند اهل الاصول بل المعروف عندهم اطلاق الدلالة الالتزامية على
التضمنية التي هي جزء الشيء وعلى الالتزامية التي هي امر خارج واما اطلاق التضمن

على المعنى

على المعنى لا التزامي فلم اسمعه من اصولي ولم اعثر عليه في مصنف مع اني مارست
كثيرا من الاعلام وتصفحت جملة من كتب الفقهاء ولعله اصطلاح حاصل له اطلع
عليه ولم يوقف كل ذي علم عليه ورابعها ان المذهب مما ذكرت انما هو الوجوب وهو مدلول
الامر وليس النزاع فيه بل انما النزاع في الامر نفسه ورابعها او خامسها لبعض
المحققين وهو ان الامر حقيقة في الوجوب والواجب هو الفعل المامور به المنهي
عن تركه وحينئذ فحقيقة مدلول الامر هو الوجوب واما التركيب فانما هو في مدلول
مدلوله والكلام في الدلالة التضمنية انما هو في جزء ما وضع له اللفظ لا في جزء جزئه
ولو سلم فالمنع من الترك غير لازم الاخذ في التعريف ليكون مركبا بل لنا ان نعرفه
بانه الطلب الجازم وخامسها ما ذكرناه في المختلف فلاحظ ونقول الوجه الثالث انه
اما يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع
بين النقيضين والثاني هو المطلوب فانا لا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده
سوى ذلك واعترض عليه بان استحالة الجمع بين النقيضين لا تدل على الجزئية
اعني التضمن بل على تقدير التعريف بانه طلب الفعل مع المنع من الترك انما كان
كان تعريف للامر فمشكل لان الامر قد تقدم انه طلب بمجرد الحقيقة فان كان التعريف
للوجوب فالطلب غير داخل في ماهية الحقيقة دائما بل الحصول من طلب خاص وهو
الامر فقد يكون من غيره كما في اوجبت عليك كذا فتامل واضح الحسن في المعالم على
عدم الاقتضاء في الخاص لفظا بانه لو دل لكانت واحدة من الثلاث وكلها منتفية
اما المطابقة فلان معنى الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد
الخاص واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد
الخاص فضلا عن النهي عنه واعترض عليه بوجوه منها ما اورده على الدليل الاول من
دليل النهاية ومنها انه انما يتم بالخاص الحق بل العام بالمعنيين فما ذكره حق لا ان

وان اريد به المعنى الشامل لهما فحكمه اعنى العام بهذا المعنى ثابت لان الدلالة الالتزامية
متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الامر بان المامور متلبس باحد الاضداد
دون المامور به لاستحالة طلب الحاصل فالعلم بذلك مستلزم لتصوره ضدها
قطعا واجاب عنه الفاضل المازندراني بمنع دون المامور به لجواز ان يريد تلبسه بالفعل
للمامور به والمطلوب حينئذ ايجاده في الاستقبال كايجاده في الحال فلا يكون مستلزما
لتصور الضد ولو سلم فلا نسلم ان شرط الصحة ما ذكرت بل هو علم الامر بتلبسه
به فاللازم حينئذ هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما في كلام المعالم ولو سلم فاللازم
تصوره عند ما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الفعل الكف عنه
وهو ممنوع فتامل واحتج في المعالم على الانتفاء معنى بانه لو ثبت الاقتضاء معنى
لثبت به دليل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فظاهر ونازعه الفاضل المازندراني بما هو ليس عدم وجدان الدليل
على الشيء لا يدل على عدمه [illegible] الا ان يقال الاصل براءة الذمة وعدم الدليل على
شغلها [illegible] واحتج الامام في المنتخب وحكى عن المحصل بان ما دل على
وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من ضروراته اذا كان مقدورا للمكلف على ما تقدم
والطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال به فاللفظ الدال على الطلب
الجازم وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام واعترضه القرافي
في شرح المنتخب قائلا بانا نسلم توقف دلالة اللفظ على قدرة المكلف بل الموقوف
على قدرة المكلف هو استعمال المتكلم اللفظ فيه لكن الاستعمال من باب الدلالة
باللفظ فنحن نتكلم في دلالة اللفظ فتنبه واحتج الحاجبيان في المختصرين ثم
بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا لم يحصل بدون تعقل الضد
والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهي ويمتنع
ان يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا له وما ذاك
الا بتعقل [illegible] الضد والكف عنه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب
حصول الفعل مع الذهول عن الضد وعن الكف عنه واما اولا فلانه يكفي في ذلك

تعقل

تعقل الامر له بوجه ما وعدمه ممنوع كما في مقدمة الواجب وحينئذ فلم يبطل استلزام
الطلب للطلب واما ثانيا فلان من قال الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلي بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي المقابل للشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع واما ثالثا فلان
النهي ليس خطابا اصليا لعدم الدلالات الثلث حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب
تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب فانه لا يلزم ان يتصوره الامر
واما رابعا فلان محط النظر في البحث انما هو في اوامر الله تعالى وخلفائه عليهم السلام
ولا ريب انها حال الامر مقرونة لحضور تلك الاضداد لا يغيب منها شيء اصلا [illegible]
في [illegible] النزاع في الكلام من ذلك الا في خصوص اوامر الله تعالى وحججه عليهم السلام
واما خامسا فبان المراد بالضد ها هنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي
نذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام فتعقله حاصل لان المامور لو كان
على الفعل متلبسا به لم يطلبه الامر منه لانه طلب الحاصل فاذا الفاعل يطلبه اذا علم
انه متلبس بضده لا به فانه يستلزم تعقل ضده وفيه [illegible] العضدي وردها [illegible]
في البحر المحيط فلاحظ وتدبر واحتج الفاضل الاردبيلي على الاقتضاء بشرط الضيق
بانه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس المكلف به كالصلوة مثلا في اول الوقت و
عليه دين مضيق فان بقي الخطاب بذلك الواجب لزم التكليف بالضدين وهو
تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا وهو خلاف المفروض ويلزم
كون الصلوة منهيا عنها فالنهي يوجب البطلان والا يلزم كون الشيء واجبا حراما
وهو باطل كما هو ثابت في محله واجيب عنه بانه انما يجب عليه الواجب المضيق
بشرط ارادة فعله فاذا اراد فعله وفعل الواجب الموسع مانعا للفعل بان يكون
فعل الواجب الموسع علة الترك المضيق المامور به فلا شك انه منهي عنه [illegible]
لا الامر متضد بالضدين في وقت واحد كما قاله المستدل وهي القضية المعبر عنها
عند المنطقيين بالمشروطة العامة واما اذا لم يرد فعل المامور به وتركه سواء
المستدل وهي القضية المعبر عنها عند المنطقيين [illegible] فعل الموسع اولا فلا نسلم بطلان

الموسع وكونه منهيا عنه واحتج الشهيد الثاني والقاضي عبد الوهاب المالكي على
الاقتضاء بهذا المنع بوجهين ذكرناهما مع الجواب عنهما في المختلف فراجع وتعلق
واضح القاضي ابو بكر الباقلاني ومتابعوه على العينية بوجهين الاول ان السكون
عين ترك الحركة كما ان شغل الجوهر الحيز الذي انتقل اليه عين مفارقة الحيز المنتقل عنه
والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد له اعتباران احدهما القرب
عنه بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد عنه بالنسبة الى المغرب وثانيهما ان كونا
واحدا بالاضافة الى حيز شغل والى اخر تفريغ واذا كان السكون عين ترك الحركة
فهو طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى الحركة نهي كذا قرر هذه الحجة في النهاية
وللعلماء في تقريرها طرق وللجواب اما اولا فبالمنع من الاتحاد كيف لا والحركة والسكون
امران وجوديان فعدم احدهما ليس هو وجود الاخر نعم يتاتى على راي الفلاسفة حيث
انهم جعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة والحق عندي الاول وفاقا لجمهور المتكلمين
واما ثانيا فبان هذا لو تم فانما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدميا
للاخر على راي الفلاسفة بخلاف الاضداد الوجودية لم ينفعه الشيء الذي قالوا بانه
لا قائل بالفصل فاذا ثبت في البعض ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت
في الكل وقد شيّناه في المختلف واما ثالثا فيما ذكره في الوسيلة حيث قال والجواب
عن هذه الحجة منع العينية فان احدهما وجودي والاخر عدمي وعندي فيه اشكال
الوجه الثاني انه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه
باطل وقد ذكرنا وجه الملازمة ووجه بطلان اللازم في المختلف والجواب عنه من
ثلثة وجوه ذكرناها في المختلف مع انه مخدوش من ستة وجوه ذكرناها هناك في
المختلف ايضا منها انا لا نسلم الحصر المذكور لوجود اقسام غير الاقسام المذكورة
كالمتناقضين وكالامرين اللذين بينهما غاية المنافاة وليست تلك المنافاة
باعتبار الايجاب والسلب بل هما موجبان جميعا وذلك كقول القائل العالم
حادث وقوله العالم قديم والجواب عن الاول ان النقيضين داخلان تحت الضدين
لانهما تحقق النقيضان في مادة تحقق النقيضين فيها ولا عكس واعترض عليه بان

الضدين وان امتنع اجتماعهما لكنه يجوز ارتفاعهما بخلاف المتناقضين فانه لا
يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما وحينئذ فيكون بين الضدين والنقيضين تباين
فلا يندرج احدهما تحت الاخر وعندي فيه اشكال والجواب عن الثاني انهما مختلفان
بالايجاب والسلب معنى لان قوله العالم حادث يلزمه انه ليس بقديم وقوله العالم
قديم يلزمه انه ليس بحادث فتدبر وثالثها انه كيف يكون الامر عين النهي عن ضده
ولا يخطر بالبال الضد فضلا عن النهي عنه ودليله مصادم للنهي البديهي فهو
من المغالطات ونقفناه في صحيفة الخاطر بان هذا لا يتصور في اوامره تعالى
وخلفائه عليهم السلام لحضور الاشياء عندهم وقد شيّناه في البحر المحيط بانه التزام
في كلامه لا في خصوص اوامره تعالى واوامر حججه عليهم السلام ومنها ما ذكره الفاضل
في التتمة قائلا وهذا الدليل مبني على اصطلاح الفلاسفة من ان ما لا يكون
نفس الشيء فهو غيره واما على اصطلاح المتكلمين فيجوز ان لا يكون نفسه ولا
غيره فلا يكون مثلا ولا ضدا ولا خلافا فتعقل واضح القائلون بان الامر بالشيء
يدل على النهي عن ضده مطلقا بطريق الاستلزام بوجهين الاول ان حرمة النقيض
جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب امر مركب من طلب الفعل مع المنع كما تقدم
في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض
عليه ان المدعى لا ينطبق عليه الدليل لان المدعى هو الالتزام والدليل منطبق على
التضمن واجبنا عنه في البحر المحيط بان هذا اشتباه من الاصطلاحين لان المستدل
جرى على طريقة اهل الاصول فان دلالة الالتزام عندهم تعم الداخل كالجزء والخارج
كاللازم وحينئذ فلا ينافي جعل الدعوى التزاما مع جعل الدليل منطبقا على التضمن
لان المراد بالالتزام التضمن والمعترض جرى على طريقة ارباب الميزان من ان
دلالة اللفظ على الجزء تضمنا وعلى الخارج التزاما ومن الناس من اجاب
عن هذا الاعتراض بما هو ان الكل يستلزم الجزء ايضا كما يتضمنه وحينئذ فلا
منافاة واليه اشار في المعالم حيث قال ولعنه بعضهم الواجب ولنا كلام هاهنا
ذكرناه في المختلف فلاحظ وتحقق واما ثانيا فلانه اذا اراد بالامر انه يدل على المنع من

من اضداده الوجودية هذا مسلم ولكن لا نسلم انه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه
المنع من الترك وان اراد به انه دال على المنع من الترك تضمنا فليس هذا من محل النزاع في شيء
او الاختلاف ان الدال على الوجوب دال لا انه جزؤه ولا اخرج الواجب عن كونه واجبا
بل النزاع في دلالته على المنع من اضداده الوجودية لا اقتضاه كلام الفخر الرازي وحينئذ
فيلزم اما انساد الدليل او نصبه في غير محل النزاع ثم اصح المحقق من هذا الدليل بوجه
ذكرناه في المختلف فلاحظ وتعقل الثاني ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ها هنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لان
معناه والجواب عنه انه منع انه لا يذم الا على فعل لانه لا يقدر عنه لجواز تعلق
الذم بعدم الفعل وكونه مقدورا هذا مع ان نقضناه هذه الحجة في المختلف
وفي شرح العضدي ما هو الجواب عن هذه الحجة من وجه ثالثها وان النهي طلب كف
عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل غير كف وللمعالم جواب عن هذه الحجة من وجوه
لكنه مخدوش من اربعة وجوه ذكرناها في المختلف فلاحظ وتعقل **واحتج** القائلون
بان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد بطريق التضمن بوجوه احدها وثانيها
ما احتج به القائلون بالاقتضاء على سبيل الاستلزام وقد تقدم الكلام عليهما
وثالثها ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف فتدبر **واحتج** القائل بان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده لفظا فقط باول دليلي اهل الاستلزام وهو قولهم
لان حرمة النقيض الى اخر الدليل والجواب ها هنا هو الجواب هناك فتامل **واحتج**
للمفصلين وهم القائلون بنفي الاقتضاء في الضد الخاص لفظا وثبوته معنى اما على
الدعوى الاولى فهو ان الامر بالشيء لا دلالة له على النهي عن احد الاضداد الوجودية
باحدى الثلث واما على الدعوى الثانية وهي الثبوت معنى فبوجهين الاول ان فعل
الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص بالمعنيين المذكورين
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ يجب ترك فعل الضد الخاص
وهو معنى النهي عنه واعترض عليه بانه لو تم هذا لزم ان يكون الزنا واجبا لاعتبار

ان

ان ترك اللواط واجب وههنا الترك الواجب يحصل بالزنا فيكون مقدمة الواجب
والمفروض ان مقدمة الواجب واجبة شرعا فيلزم ان لا يكون الزنا حراما هذا خلف واللازم
باطل بحكم ضرورة الدين فكذا العكس وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم ونقله
في البحر المحيط وقد اجيب عن هذه الحجة بوجوه ذكرها المعالم وهو انا نمنع وجوب ما لا
يتم الواجب الا به مطلقا بل الحق ذلك بالسبب وقد تقدم فاعترض عليه الهادي
بانه لا فائدة في كلام لم ولا الامر بالصلاة شغله ليس امرا بتحصيل الارادة لان لفظ صل
لا يفهم منه الا طلب الصلاة مع المنع من تركها ثم تحصيل الارادة الذي كونه واجب
وجوبا عقليا بمعنى انه لا بد منها في وجود الصلاة وايضا لو كانت الارادة المذكورة
واجبة شرعا لكان هناك عقاب وذلك منفي بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا
لم نك من المصلين هذا مع انه لا دلالة عليها باحدى الثلث فيلزم ان لا يكون
الامر بالمسبب امرا بالسبب امرا بسببه وثانيها السلطان وهو منع كون ترك
الضد الخاص مقدمة وموقوفا عليه الواجب وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف
الطرفين والعجب من توهم الكعبي كون فعل احد الضدين مقدمة لترك الضد الاخر
على عكس المذكور ههنا وثالثها المشهور وهو انه لو كان يستلزم النهي عن اضداده لكان
جميع المباحات لم يبق انفك العبادة المامور بها من العبادات محرمة وهو باطل
بيديها الوجه الثاني ان فعل الضد الخاص يستلزم ترك المامور به وهو محرم قطعا
فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب عنه ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء
والعلية منعنا المقدمة الاولى وهي القائلة بان فعل الضد الخاص يستلزم ترك
المامور به لان فعل الضد الخاص ليس علة لترك المامور به بل هو مصاحب مع تركه وانما
العلة عدم الارادة لان مسئلتنا ليست من باب تلزم المسبب للسبب وكلامكم
ها هنا مختص به وان اردتم مجرد التلازم في الوجود فلا نسلم ان تحريم اللازم يستلزم
تحريم الملزوم والى هذا اشار في المعالم بقوله والجواب ان اردتم بالاستلزام
الى اخره وحينئذ فيه اشكال ذكرناه في المختلف فلاحظ وتعقل **تنبيه** قد
اشتمل على فروع وغيرها من فروع ترك المكلف بثبت النية في الصوم

العرض عمدا او سهوا لا يصح صومه لكن يجب عليه الامساك عن المفطرات فلو طال اشتغل
شيئا فان قلنا وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه فانه يعصي بالاكل لانه نقيض
الامساك فهو حرام عليه وان قلنا لا يستلزمه فهو لا يعصي ومن فروع الفروع بين
الواجبين المتضادين المأمور بهما من حيث الضيق والسعة وحق الله تعالى وحق الناس
وقد وضع بعض الافاضل لذلك جدولا لان كلاهما مضيق وكلاهما حق الله تعالى
كالصلوة في اخر الوقت وتطهير المسجد فالظاهر ترجيح الصلوة الا ان كون الثاني
اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام كلاهما مضيق واحدهما حق الناس كالصلوة
في اخر الوقت واداء الدين مع الطلب والقدرة ولا ريب ترجيح الثاني لكونه حق الناس
لا سيما مع فوت مصلحته بالطلب وحصول مفسدته لو كلاهما مضيق واحدهما
حق الناس كانقاذ المتردي واداء الدين مع الطلب والقدرة اذ الانقاذ مرجح
الا مع العارض المساوي فيتخير المكلف كلاهما موسع وكلاهما حق الناس كاداء
الدينين المضيقين فالمكلف مخير في الترجيح مع التساوي في المصلحة والمفسدة
كلاهما موسع وكلاهما حق الله تعالى كصلوة الزلزلة لمن لم يصل في الخسوف فالمكلف مخير في
الترجيح كلاهما موسع واحدهما حق الناس كالصلوة قبل الضيق واداء الدين بدون
الطلب والقدرة ولا ريب في التخيير كلاهما حق الناس واحدهما مضيق والاخر
موسع كانقاذ المتردي واداء الدين الموسع ولا ريب في ترجيح المضيق احدهما مضيق والاخر
موسع كلاهما حق الله تعالى كتطهير المسجد وصلوة الزلزلة ولا ريب في ترجيح المضيق احدهما
مضيق والاخر موسع واحدهما حق الناس كتطهير المسجد واداء الدين مع عدم الطلب
ولا ريب في ترجيح المضيق كصلوة الزلزلة وانقاذ المتردي ولا ريب في ترجيح المضيق
انتهى ما اشتمل عليه الجدول فتأمل ومن فروع الفروع ايضا ان النهي عن الشيء هل يقتضي
الامر بضده ام لا الحق عندي لا اقتضاء لان نسبة النهي الى الامر كنسبة الامر الى النهي فكما
ان الامر بشيء يقتضي النهي عن تركه لا عن احد اضداده كذلك النهي عن شيء يقتضي
الامر بتركه لا باحد اضداده ومن قال بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده يلزم
منه من تضاد الحكم في النهي وقد اشار العلامة في النهاية الى هذه المسئلة فما كلا انتهى

من طرد

من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بالضد وهو اختيار القاضي ابي بكر
كما تقدم في نهجه وبان النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد
وقد نقل ما اجاب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم
رجع النزاع لفظا والتحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما
لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانفكاك عنه
الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانفكاك عنه الا
الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل انتهى كلامه وقد حققنا هذه المسئلة
في المختلف فلاحظه وتعقل واعلم ايها الناظر في هذا المصنف والمتتبع لكلمات
هذا المؤلف هذه المسئلة من اعظم مسائل الاصول واهمها وانفعها فائدة واعمها وكم
زلت للاصول فيها اقدام وطاشت لهم سهام فيها والحمد لله الذي وفقنا لادراك
ما فيها من الدقائق وما وقفنا على ما اشتملت عليه من الحقائق فحررت فيها البحث بما
لم يحصله ذو فطنة وبصيرة واطلاع هذا مع انا قد اسهبنا الكلام عليها في مختلف الجواد
وكررناها هنا ما ذكرناه فيها سطرا والله اعلم بحقيقة الحال فتدبر فائدة بين الاصوليين
في ان تحقق العقاب على الترك هل هو شرط في الوجوب ام لا والخلاف في الناس من
ذهب الى ان الوجوب مشروط بتحقق العقاب على الترك ونقله الحاصل والتحصيل
والمنتخب والنهاية عن الغزالي واعترضهم القرافي في شرح المنتخب قائلا بان الغزالي
لم يقل ان العقاب لا بد منه في كل ترك واجب بل العفو يقع عندنا الكل لما تفضلا من الله
تعالى واما بالتوبة وذهب جمهور المحصلين الى عدم كون الوجوب مشروطا بذلك وبه
قال القاضي ابو بكر وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والنهاية واحتج
العلامة في النهاية بوجهين الاول ان العفو جائز على ما تحقق في علم الكلام فلو كان
العقاب على الترك شرطا في الوجوب لكان المعفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع
وبه تمسك الحاصل والتحصيل والمنتخب واعترضهم القرافي في شرح المنتخب
قائلا بان محل النزاع مع الغزالي انما هو في اعتبار تحقق استحقاق المؤاخذة مع
لكان العقل في مفهوم الوجوب ولا استحقاق لا ينافيه العفو بل هو شرط في العفو

الثاني ان الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب الذم وان لم يحصل
عقاب وبه تمسك التحصيل قال في المنتخب الدليل الثاني ما تقدم من ان الواجب هو
الذي يذم تاركه شرعا واعترضه القرافي في شرحه على المنتخب بانه يتجه ان كان من مذهب
الغزالي كما حكي عنه وقوله انه لا يساعد على هذا الحد بل لم معارضته بما يعاقب على تركه دون ما
واحتج الغزالي بان الوجوب لا يتحقق الا عند المنع من الترك والمنع لا يتحقق الا
بالعقاب على الترك واجاب عنه الحاصل بان المنع من الترك يتحقق بمجرد الذم قال
العلامة في نهايته ومن العجب ان الغزالي زيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه
وصحح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهية لا يتحقق
الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر
فتامل تتمة بين الاصوليين فانه اذا نسخ الوجوب هل يبقى دلالة الامر على الجواز
فيكون الجواز باقيا ام لا يبقى فلا يبقى الحق عندي وفاقا للكافة الحنابلة والغزالي
في المستصفى انه لا دلالة للامر على الجواز بعد النسخ فلا يكون الجواز حينئذ باقيا بحكم
الامر بل يرجع الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية ان كان ذلك
الواجب عبادة او التحريم او الاباحة ان لم يكن عبادة على الخلاف المشهور في ان
الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع بها هل هو الاباحة او التحريم وعلى هذا جرت
التحفة والوسيلة والتسلية واستقربه في المعالم واليه صرنا في البحر المحيط وقويناه
في حاشيتنا الكبرى على المعالم او نقل عن سيدنا المهدي الطباطبائي ما لا ...
مذهب الفاضل الجيهاني في الفوائد الحائرية وحكاه في المعالم عن بعض المحققين
من العامة وذهبت شرذمة من الناس الى بقائه فيكون الجواز باقيا وبه نطق
الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج والتهذيب والمبادي وشرح العبري على
المنهاج وهو مذهب الجمهور من العامة وحكي عن المحصول ونقله في المعالم عن اكثر
المحققين من العامة وعن العلامة في التهذيب وقال العلامة في نهايته التحقيق
ان نقول الجواز اما ان يعنى به الاذن في الفعل مطلقا او يعنى به ما يتساوى فعله
وعدمه وتخير فيه بينهما فان اريد به الثاني فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز بالتصيد

صفيقتان

صفيقتان متضادان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخر ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب
بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من التحريم او الاباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير
العدم اولا وان اريد به الاول فالحق ذلك ايضا ولا يخفى عليك ان هذا الترديد منه
تقتضي التغاير فيما اختاره مع انه قال التقدير في جعل المختار واضح وصيد فلا ثمرة
في هذا الترديد فتدبر جدا وهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان الخلاف في هذه
المسئلة مبني على القول بتركيب الوجوب من الجواز والمنع من الترك وهو الحق عندنا
وفاقا للجمهور المحصلين وقد اشرنا في البحر المحيط وانكره شذاذ من الناس منهم
التفرشي في الوسيلة والغطاري في التسلية وقد بينا الحق عندي ان النزاع بين القوم
معنوي وفاقا للنهاية والتسلية والمنهاج وبه قال الشهيد الثاني ابو حامد الغزالي
وعن ابن التلمساني شارح المعالم الى انه ان النزاع بين اهل العلم لفظي
وتكلمنا عليه في البحر المحيط والذي اخترته في المختلف وقد حققته في حاشيتي على المعالم
ان النزاع لفظي وقد بينا وجهه في الحاشية المزبورة فلاحظه وتعقل وقد انتهى الحق
عندي ان المراد بالجواز هنا هو المعنى الاعم وهو الاذن في الفعل لا الاباحة الا
المعنى وهو عدم الحرج في الفعل والترك لان الجواز جزء من الوجوب فاذا فسر بانه التخيير
بين الفعل والترك نافى ذلك بخلاف الاذن اذ ليس ماخوذ فيه هذه التخيير و
المنافية بل المراد به الرخصة في الفعل وهو يتحقق مع الوجوب والندب والكراهة
والاباحة وقد نقضنا الغطاري في التسلية عن عليه بالمنافات ايضا وقد ذهب
الامام الرازي وجماعة وجمهور المحققين الى ان المراد بالجواز هو التخيير بين الفعل
والترك وعليه المنهاج والغزالي وهو ظاهر البطلان فتدبر وثانيها في بيان الصور
التي ينسخ فيها الوجوب وبيان محل النزاع منها وهي ان يقول الشارع نسخت الوجوب
فرفعت الواجب ونسخت المنع من الترك ورفعت جميع ما دل عليه الامر السابق
من جواز الفعل ومنع الترك وزاد في التسلية رفعت الترك ونحوه فيها
في المختلف واما محل الاختلاف من هذه الصور فالحق عندنا ان الاوليان دون
ما بعدها دون الظاهر لمن تدبر والغطاري في التسلية على ما جعل محل النزاع

نفي الصورة الاولى واما باقي الصور فقد قال لاريب في بقاء الجواز في نسخ المنع
من الترك ولا شك في ثبوت التحريم في الصورة الباقية كما صرح به المصرح في نهاية
السؤول وعندي في كلامه هنا اشكال ذكرناه في المختلف فلاحظه وتفكر قال الشهيد
الثاني وموضع الاشكال ما لو قال الشارع نسخت او نسخت تحريم الترك او رفعت
ذلك الوجوب بالتحريم او قال نسخت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل
وامتناع الترك فيثبت التحريم قطعا وخامسها قد اضطرب كلام القوم في محل النزاع
فمنهم من جعله فيما والحق عندي الاول لان بقاء الجواز وعدمه متفرع على دلالة الامر
عدمها وسادسها هل يتحقق البراءة الاصلية بعد نسخ الوجوب ام لا فيه خلاف بين الناس
فمنهم من اثبت ذلك ومنهم من انكره وفي الناس من انكر اصله النزاع في تحققها بعد
نسخ الوجوب مدعيا ان الخلاف انما هو في ان الدليل الدال على الايجاب هل
كان دالا على الجواز دلالة تضمن او لا وخطاه في المختلف لما ذكرناه من ان هذا
خلاف ظاهر سابعها ما حكى الشهيد الثاني حيث قال ومرادهم بالجواز اما الاذن
في الفعل مطلقا او تساوي الفعل والترك وهما الذي صرح به الغزالي بعدم بقائه
وحينئذ فيكون الخلاف بينهم معنويا خلافا لما ادعاه بعضهم ويكون الجواز الذي
كان الواجب جنسا وفصله المنع من الترك وفصله بعد النسخ هو التخيير
بين الفعل والترك فان الناسخ اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة
بعد النسخ مركبة من قيدين احدهما نفي الحرج عن الفعل وهو مستفاد من
الامر والثاني نفيه عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هي
المندوب او المباح وتحقيقه في ذلك انه اذا نسخ الوجوب بقي الندب او الاباحة
من الامرين ناسخه لا من الامر فقط فتدبر وثامنها اذا نسخ التحريم هل يبقى الجواز
في جانب الترك ام لا لم يتعرض لهذه المسئلة احد من مشاهير هذا الفن سوى
ابن الاعرج في غاية البادي فانه قال واعلم انه كما لا يلزم من رفع الوجوب رفع
الجواز في جانب الفعل كذلك لا يلزم من رفع التحريم رفع الجواز في جانب الترك بمثل
هذا الدليل فهو ان المقتضي لجواز الترك باق والمعارض لا يصلح ان يكون معارضا

فلزمنا

فلزمنا القول بجواز الترك واما ثانيا ان المقتضي باق فلان النهي الذي كان مقتضيا
للتحريم بان يكون المقتضي لجواز الترك باقيا لان مفهومه جزء من مفهوم التحريم و
هكذا الى اخر الدليل الذي استدل به بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب والعجب من الامام
فخر الدين الرازي انه قال الوجوب اذا رفع يبقى الجواز بهذا الدليل لم يقل ان النهي
التحريم اذا رفع يبقى الجواز حين حكم بان الامر عقيب الحظر يفيد الوجوب مع دلالة
هذا الدليل عليه مضافا الى الوقوع فان جميع الاوامر الواردة في الشرع عقيب
الحظر للاباحة على ما تقدم صدور هذا الكلام من مثل هذا الفاضل اعجب فان
الكلية المذكورة غير مسلمة فان تحقق الوجوب بعد الحظر في الكتاب والسنة مما
لا يحصى وقد تكلمنا عليه في البحر المحيط وفي المقام تنبيهات ثم تيه غير هذه المذكورة
ذكرنا بعضا منها في البحر المحيط وبعضا منها في المختلف فلا حفظها وتعقل لنا
وجوه الاول ما صرحت به ائمة الاصول من ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في
الفعل والمنع من الترك ومن ان رفع المركب قد يتحقق برفع احد جزئيه وقد يتحقق
برفعهما معا فحينئذ رفع الوجوب تارة يتحقق برفع المنع من الترك كما لو قال صلى
ثم قال رفعت المنع من الترك وتارة يتحقق برفع الاذن كما لو قال زكي ثم قال رفعت
الاذن في الزكوة وتارة يتحقق برفعهما جميعا كما لو قال صم ثم قال رفعت الاذن في الفعل
والمنع من الترك ففي الصورة الاولى يبقى الاذن في الفعل بعد نسخ الوجوب كما يدعيه
الخصم بخلاف الصورتين الاخيرتين فانه لا يبقى فيهما الاذن في الفعل بعد النسخ
وقطعا فلو قال نسخت الوجوب او رفعته فلا ريب في عدم دلالته على الجواز والاذن
في الفعل بعد النسخ لانه عام والعام لا يدل على احد جزئياته بشيء من الدلالات الثلاثة
وحينئذ فيرجع الحكم الى ما كان عليه قبل ورود الامر به فيعمل به كيف كان هناك وفيه
اما اولا فلانا نسلم بقاء الجواز في الصورة الاولى لما تقرر من انه يستحيل بقاء
جنس مجردا عن الفصول وفيه كلام لما قد ذكرناه واما ثانيا فلان الحكم السابق المرفوع
بالامر يحتاج الى دليل والفرض انه لا دليل عليه واما ثالثا فلان الاستصحاب لا
يبقى على كون الوجوب مركبا وقد انكره الغزالي في المستصفى وغيره في غيرها فلا

لئلا يكون الوجوب مركبا باطلا عندنا وفي غاية الاستبعاد لا عليه ممن شرح الخصم
ولا نهي امر بسيط يعبر عنه بالمفهوم المركب الذي هو عبارة عنه فاذا زال الوجوب زال
معه ذلك المفهوم فزوال ذلك المفهوم قطعا وقد ذكرناه في البحر المحيط فلاحظ و
تنقل الوجه الثاني ان الدليل الرافع للمنع من الترك لا يخلو اما ان يكون رافعا للجواز
ايضا او لا فان كان الاول فلا كلام لنا فيه وان كان الثاني فلا يكون حينئذ نسخا بل تخصيصا
لانه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو معنى التخصيص فيه كلام لان النسخ في الازمان
والتخصيص في الاشخاص ولا يتصور التخصيص فيما نحن فيه لان شمول الوجوب للاذن
في الفعل والمنع من الترك لم يكن من قبيل شمول العام لافراده بل هو من باب شمول الكل
لاجزائه فلم يكن مما نحن فيه في شيء الثالث ان الجواز تارة يراد به العام الذي يتحقق
في ضمن هذا الواجب المنسوخ وغيره وهذا اذا نسخ الوجوب لا يرتفع معه لانه في ضمن
ماهية اخرى وليس هذا من محل النزاع في شيء وتارة يراد به المتحقق في ضمن ذلك الواجب
الخاص وهو محل البحث ولا يخفى على من تامل انه ممتنع انعدام الشيء مع تحقق ما في
ضمنه من حيث هو في ضمنه ونظير هذا انه يستحيل انعدام الانسان مع بقاء الحيوانية
الخاصة التي هي في ضمنه كما لا يخفى على من تدبر وتفصيل هذا الكلام ان الجواز ممتنع تحققه
الا في ضمن الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة سواء كان ذاتيا لمعروضه او
عرضا لها فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز المتحقق في ضمنه قطعا فبقاؤه اما بنفسه
وهو باطل او بحدوث فصول الاقسام الثلاثة والاصل عدمه ولا يساعد اليه الا دليل او
فصل اصل الاقسام في ضمن الوجوب فهو ايضا باطل لمنافاتها الوجوب لحصول الفصل
البعيد والفصل القريب للجواز هو الاذن في الترك الذي اقتضاه الناسخ ضرورة انه اذا ارتفع
المنع حصل الاذن بنقيضه الذي هو الاذن وذلك موقوف على كون النسخ متعلقا بالقيد
دون المجموع وهو غير معلوم لتساوي نسبة الناسخ اليهما فالحكم بكونه متعلقا باحدهما
تحكم وفيه اما اولا فلان اصالة عدم شيء اخر معارضة باصالة بقاء الجواز فالجواب عنه
ان الجواز المتحقق في ضمن الوجوب من حيث هو في ضمنه قد ارتفع قطعا فلو تحقق جواز
فاما ان يكون فردا اخر مشاركا للاول في المفهوم والاصل عدمه او ان يكون ذلك بعينه فقد انتقل

من الوجوب

من الوجوب
الى غيره وهو لم يكن ذلك قطعي البطلان فلا اقل من كونه خلاف الاصل كيف
لا ولو كان الاصل بقاء الجواز الثابت للفعل عند ثبوت الوجوب لكان الاصل بقاء
الرجحان الثابت له عند ذلك فيكون ذلك الفعل مندوبا وهو باطل اتفاقا واما ثانيا
فلانا لا نسلم تساوي الاحتمالين وذلك لان الفصل فيه والظاهر رجوع النفي الى القيد
الزائد كما تقرر في موضعه والجواب عنه من وجوه احدها ان ما ذكرتموه من هذا الظاهر
معارض بان الاصل حدوث فصل يتحقق به الجواز وثانيها ان هذا الظاهر لو كان معتبرا
بحيث لكان الباقي هو الندب لان الجواز مع الرجحان مشترك بين الوجوب والندب
فاذا زال قيد الوجوب بقي الرجحان في ضمن الندب وهو خلاف مذهب الكل اذ لم يقل
احد بانه بعد نسخ الوجوب يبقى الندب بل الناس صنفان قائل ببقاء الجواز وبين
منكر له وفيه كلام وثالثها ان ما ذكرتموه من ظهور رجوع النفي الى القيد وبقاء المقيد ليس ثابتا
في جميع الموارد بل انما هو فيما اذا كان بقاء المقيد ممكنا بدون ذلك القيد واما اذا كان
بقاؤه ممتنعا بدون قيده فلا وما نحن فيه مما يمتنع فيه ذلك وقد شرحناه في البحر المحيط
فتدبر الرابع ان الناسخ ينافي الجواز فلا يجتمع معه فلا يبقى الجواز مع وجوده بيان ذلك
ان الناسخ يقتضي زوال الفصل الذي هو المنع من الترك وقد تقرر في محله ان
كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابو حامد الغزالي
والشيخ ابو علي ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوان
مثلا والى هذا المعنى اشار المنهاج بقوله الجنس يتقوم بالفصل اي يوجد به
وهو العلة في وجوده فاذا تقرر هذا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه
والمباح والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك
فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول
بعضهم شعرا من جملته البيت ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم بفصل به
فقد ثبت ان الناسخ مناف للجواز ورد المنهاج هذا الكلام فقال لا نسلم ما قاله
ابن سينا من ان الفصل علة للجنس فقد خالفه الامام الرازي وادعى انه
معلول لان العلة واحدة فالحيوان والناطق معلولان للانسان من حيث انه موجود

بوجوده سلمنا انه علة لكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس
لان الجواز لحقيقتان احدهما الترخيص على الترك والثاني عدم الحرج عليه فاذا ثبت ان الاول
الثاني وهذا الثاني قد استفدناه من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج عن الترك
فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد
من الامر وثانيهما زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هي
المندوب والمباح وعن المحصول كالمنهاج نندوبه **ومتمسكنا** في المختلف على التفصيل
المذكور ان العبادة توقيفية فلا بد من الرجوع فيها الى الشرع فالجواز الذي يتبع الوجوب
لا نجزم به اذ من المحال ان يوجد المركب بدون اجزائه كما انه من المحال ان يبقى بعد فقد
اجزائه او احدها وقد فرض ارتفاع احدها وهو المنع من الترك فلا بد ان يرتفع
الجواز الا اذا جاز تبعا للوجوب وقد فرض تغيره فيرتفع تابعه فبقاؤه بعده يحتاج الى
دليل وهذا الخلاف الاول الوارد في العبادة كونه الدين واخراج الى
الغريق فانها اذا نسخت ترجع الى ما كانت عليه سابقا فتأمل **واحتج** الحسن
في المعالم بان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو
قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها
من القيود ولا يدخل بعضه في شيء منها الا به في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد
نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه
لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من
الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم لان النزاع
في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء
الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل
الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع وفيه اشكال من عدة وجوه ذكرنا
ستة منها في المختلف واثنين في البحر المحيط منها ان قوله ان الامر انما يدل الى آخره
مناف لما حققه سابقا من ان الامر حقيقة في الوجوب والجواز بمعنى ان المراد بالدلالة

هنا

هنا تضمنا وهناك مطابقة ولنا جواب اخر ذكرناه في المختلف ومنها ان المستدل
يدعي ان ذلك معلوم بحكم الاصل لانه اذا اكتفى في تحقق نسخ المركب بنسخ البعض
اجزائه كان مقتضى الاصل عدم ثبوت النسخ في الاجزاء الباقية والاصالة لانه
معارضة الاصل ومنها ان ما كان قبل الامر ان كان منسوخا بالامر المنسوخ فالرجوع
فالرجوع اليه بنسخه الامر لا وجه له لان اثبات حكم قد نسخ بمجرد نسخ رافعه غير تام
وان كان ما قبل الامر غير منسوخ فالرجوع لا وجه له لانه مستمر سواء رفع هذا الامر او
بقي قال الولد صاحب المعالم في حاشيته وهذا اعتراض بعض الفحول
القزويني فاجاب بعد التأمل بان المراد الحكم العقلي ثم قال الولد وهذا الى الرجحي
ومنع من التقريب وقال الكلام لم يتضح لي حقيقة الحال ومنها ان المرجع يرجع
الحكم الذي كان قبل الامر وهذا انما يتم بتقدير عود النسخ الى المجموع اما اذا
قلنا انما يعود النسخ الى الجزء الاخير وهو المنع من الترك مع تسليم لزوم ان
يخلفه غيره من الفصول كما يقتضيه ظاهر الاستدلال فلا يمكن الجزم بانتفاء
الجنس الجواز اصلا ما ذكره المحقق من الرجوع الى ما كان قبل الامر وهذا في
المختلف فلا يخلو ونقل **واحتج** القائلون بتحقق الجواز بعد النسخ بان
المقتضي للجواز موجود وهو الامر الدال على الوجوب والمانع منه وهو نسخ
الوجوب لا يصلح للمانعية لتحققه فاما اثبات المقدمة الاولى فلان
الجواز جزء من الوجوب لانه مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك والمقتضي
وهو الامر للمركب وهو ماهية الوجوب مقتض لاجزائه فاذا انتفى احد اجزائه
الذي هو المنع من الترك بقوله مثلا نسخت الوجوب بقي الجزء الاخر وهو
الجواز لوجود المقتضي له ولا النسخ معارض لا يصلح للمعارضة وحينئذ يتحقق
الجواز واما كان الناسخ غير معارض لان ارتفاع الواجب الوجوب لا يلزم
منه ارتفاع الجواز لانه مركب ويكفي في ارتفاعه ارتفاع احد اجزائه فيرتفع الوجوب
بارتفاع المنع من الترك ويبقى اصل الجواز لعدم ارتفاعهما معا فكيف يحصل
القطع ببقاء الجواز واجيب بانا لا ندعي القطع ببقائه بل الظن وغاية

للتحقق مقتضيه اولا وللاصل استمراره والظاهر هكذا لا يدفع بالمحتمل وفيه كلام فان الاصل
استمرار المقيد ايضا فلم حكمت بزواله وبقاء الجواز مع جريان الاصلين والجواب
عنه في المختلف فلاحظ وتعقل واما الثمرات المتقدمة الثلثة فلانه للموانع
قد انتفت باسرها بحكم الاصل لان الاصل عدم المانع سوى نسخ الوجوب وهو
لا يصلح لان ينفيه الجواز لان الوجوب على ما تحقق من نفيه ماهية مركبة من
امرين وهما الاذن في الفعل مع المنع من الترك الذي هو جزؤه ولا يدل نسخه على
ارتفاع الجواز والجواب عنه من وجوه احدها انا لا نسلم بقاء الاذن المقتضي لان
التقدير انه منسوخ وقد نشاه في النحو بان التقدير نسخ الوجوب لا نسخ مع
مقتضيه وثانيها الوسيلة وهو انا نمنع تركب ماهية الوجوب مما ذكر لجواز
ان يكون الوجوب امرا بسيطا يوجد ذلك المفهوم المركب فيكون التركيب في
مفهومه وبيانه لا في ماهيته ولو سلم فلا نسلم ان الجواز بالنسبة اليه من قبيل
الاجزاء الخارجية التي يمكن بقاء بعضها عند انعدام المركب كاجزاء المركب
والتركيب لجواز ان يكون من قبيل الاجزاء العقلية كالجنس والفصل التي
جعلهما واحد فيمتنع بقاء البعض عند انعدام المركب بل لا بقاء هو ذلك و
قد نشاه في النحو المحيط وثالثها انا لا نسلم ان تحقق المقتضي وعدم المانع كان
في وجود المعلول بل لا بد من وجود الشرط ايضا وهو مفقود بعد النسخ لان
الجواز مشروط بالفصل وقد انتفى بالنسخ قطعا واحتمال حدوث الاذن
في الترك باعتبار انه مع رفع المنع من الترك الذي اقتضاه الناسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك دون المجموع وذلك غير معلوم وحينئذ
فالشك في تجدد الفصل يوجب الشك في بقاء المعلول وقولهم فيما نحن
فيه اذا رفع بالنسخ المنع من الترك الذي هو بمنزلة الفصل يرفع تحقق الجواز
لذا معلوم تحققه في ضمنه فبطل استصحابه قطعا فلم يعلم تجدد فصل آخر فلم
يعلم تحقق الجواز والاصل عدم تجدد فصل آخر والفرق عدم دليل سوى
الناسخ فلا يبقى العلم السابق بالجواز ولا يحصل ايضا [illegible] الكلام

وفيه كلام

وفيه كلام ذكرناه في المختلف فلاحظ وتعقل [illegible] بين الاصوليين في جواز
التكليف بما لا يطاق عقلا ووقوعه شرعا كالتكليف بالامور المحالية والمستحيلة
عقلا وعادة الحق عندي عدم [illegible] في هذا الكتاب كما هو الحق في المختلف عدم جواز
التكليف بما لا يطاق عقلا مطلقا اي سواء كان الفعل ممتنعا عقلا لذاته
كاعدام القديم والجمع بين الاضداد او النقيضين او كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة
كالطيران في الهواء [illegible] والقلب الحجر ذهبا والجبل [illegible] او كان ممكنا
عقلا وعادة لكنه امتنع لطريان مانع كتكليف الاعمى بنقط المصحف والزمن
العدو وعلى هذا اجرى التهذيب ومنية اللبيب والمبادي والتحفة والوسيلة
والشافي والغزالي والحاجبي في المختصر وشراحه بل جرى عليه كافة الشيعة
وعامة المعتزلة وكل من قال بالعدل سوى شذاذ لا يلتفت اليهم وذهبت
طائفة الى الجواز مطلقا وبه قال الحاصل والتحصيل والمنتخب والمنهاج
والجامع وشارحه وابو الحسن الاشعري وجميع الجبرية وكل من قال ببطلان
حصول الكسب فقيل انه كان المحال ممتنعا لذاته فلا يجوز التكليف به وان
كان ممتنعا لغيره فانه يجوز التكليف به وعليه اصحاب الاشعري وعلماء بغداد بأسرهم
ومعتزلة البصرة باجمعهم وبه قال ايضا ونقله في الجامع عن معتزلة بغداد
وفي النهاية يمكن اتفاق الناس ثم اختلف القائلون بالجواز عقلا في وقوعه
شرعا فمنهم من منعه مطلقا وبه قال بعض الاشاعرة وهو احد قولي الاشعري ونقله
العلامة في شرحه عن معتزلة البصريين والكل البغداديين وقيل بالوقوع
مطلقا وحكي عن المحصول وقيل بالتفصيل وهو ان التكليف بالمحال لذاته
عقلا غير واقع شرعا بالممتنع لذاته واما الممتنع لغيره فهو واقع شرعا وبه افتى
الجامع والبيضاوي والعضدي وادعى العلامة في شرحه عليه اتفاق الكل وهاهنا
امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان الفرق بين التكليف بالمحال
وبين تكليف المحال وبيان محل النزاع منهما اما الفرق فقد نقل عن ابن التلمساني

نعنيه انهما قالا التكليف بالمحال هو ان يكون الخلل راجعا الى المامور به وتكليف
المحال هو ان يرجع الى المامور كتكليف الغافل وعندى فى هذا الفرق اشكال ولنا
محل النزاع فالمشهور انه فى الاول واما الثانى ففى جوازه قولان للاشعرى وثانيهما فى
بيان اقسام المستحيل فقد ذكرنا فى المختلف انه خمسة اقسام منها ان يكون الاستحالة
لذاته وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول فى حيزين فى وقت واحد و
اعدام القديم ويسمى هذا بالمستحيل عقلا ومنها ان تكون الاستحالة للعادة و
ذلك كالطيران فى الهوى وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم بالنسبة الى الانسان
مثلا وقلب الحجر ذهبا والجماد حيوانا فانها ممكنة عقلا مستحيلة عادة ويسمى
هذا بالمستحيل عادة ومنها ان تكون الاستحالة لطريان مانع كتكليف المقعد
بالعدو والزمن بالمشى والاعمى بحساب نقط المصحف والمغمى عليه بالاكل
ومنها ما ذكره المصنف فى نهاية السئول وهو ان يكون لتعلق العلم به كالايمان
من الكافر الذى علم الله سبحانه وتعالى انه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو
آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وثالثها فى بيان محل النزاع من هذه الاقسام
للاصوليين فى بيان محل النزاع من هذه الاقسام خلاف والحق عندى انه فى
الثلاثة المتقدمة دون ما ذكره المصنف فى نهاية السئول فانه قد اتفقت العلماء
على جواز التكليف به عقلا ووقوعه شرعا واحتج عليه بانه لو لم يكن الكفار
مامورين بالايمان مكلفين به لما عصوا باستمرارهم على الكذب وقد انعقد
الاجماع على عصيانهم بذلك وما نقله الامدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه
عقلا فهو من البهت والمكابرة على ما بينا انه فى جميع الاقسام وعليه جرى
الجامع وشارحه ولكن من الناس والبهرنا فى المختلف وقيل انه فى الممتنع عادة
ممتنع عقلا ام لا وعليه المنتهى وقيل انه فى الاشياء الممتنعة لذاتها عقلا دون
الممتنع عادة او لطريان مانع وعليه العلامة فى شرحه ونقل الاجماع على جواز التكليف
بالممتنع لغيره بحسب العقل سوى شاذ من الشيعة وعن المواقف انه قال ان التكليف

مالايطاق

مالايطاق عادة فجوزه بحق وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم الى اخر كلامه واعترضه العضدى واجب
عنه الشيعوانى وقد ذكرنا الجميع فى المختلف فلاحظه وتعقل لنا على عدم الجواز
عقلا وجوه الاول لو جوزنا الامر بالاسود المتحملة لجوزنا امر الجمادات وتكليفها
وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب السماوية عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة
الثانى ان تكليف الاعمى بنقط المصحف والزمن الطيران فى السماء والاسود بزوال
سواده والعاجز بنقل الكواكب عن مواطنها والغريق اخراج نفسه من الماء قبيح وهو
غير جايز على الله سبحانه وتعالى الثالث ان التكليف بغير المقدور ظلم والظلم ينزه
واجب الوجود عنه فالتكليف بغير المقدور ينزه واجب الوجود عنه اما الصغرى
فلان تكليف الانسان بتكوين الكون المستخرق فى الافلاك او ايجاد مثل القديم او قلب
الشمس على صورة النجم او جعل البعير على هيئة الانسان على شكل الفيل وغير
ذلك غير مقدور له بالضرورة فالتكليف بذلك من اعظم الظلم واما الكبرى فثابتة
بقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى ولا يظلمون
فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والظالمين اعد لهم عذابا اليما يوم يعض الظالم
على يديه وغير ذلك من الايات والاخبار الدالة على تنزيه واجب الوجود عن الظلم
الرابع ان المحال غير متصور وجوده وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به ينتج
ان المحال لا يكون مامورا به وهو المطلوب وبه تمسك العبرى والنهاية ومختصر الحاجبى
وشرح العضدى على اختلاف يسير فى الالفاظ وفيه اشكال من اربعة وجوه
ذكرناها فى المختلف منها انا لا نسلم ان المحال غير متصور لانه ان لم يكن متصورا
امتنع الحكم عليه بالاستحالة لما ثبت ان المحكوم عليه باى حكم كان يجب ان يكون
متصورا به واعترضه الخنجى بان مراد الخصم بقوله لا يتصور وجوده ليس
التصور الذهنى بل مراده ان وجود المحال فى الخارج ممتنع ومنها انه لو لم يتصور
المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين واللازم باطل اذ تحقق تصورها لا

لاريب فيه وحينئذ فيمتنع العلم باستحالة الجمع بين الضدين فان احالة الجمع بينهما
صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء واجيب عنه بان
المستدل لا يدعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا كان في الخارج او في الذهن بل
يدعي انتفاء تصوره مثبتا في الخارج متحققا فيه وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص
الذي هو التصور في الخارج نفي الاعم الذي هو التصور المطلق والذي ذكر ثم يستدعي
تصوره مطلقا في الخارج كان او في الذهن لا تصوره مثبتا متحققا في الخارج وحينئذ
فلا اشكال فتامل ولنا على عدم الوقوع شرعا وجوه الاول قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف
بالمحال الثاني قوله بعثتكم بالشريعة السمحة وقوله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله لا تكونوا مثل بني اسرائيل صنعوا على انفسهم الثالث السبر ويعبر
عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء وكلها الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على
ثبوت القاعدة الكلية وهو ماخوذ من قولهم قرات الشيء قرانا اي جمعته وضممته الى
بعض وحاصل هذا الدليل انا استقرينا وتفحصنا عن كل احكام التكليف فلم نجد
فيها التكليف بالمحال لذاته وبه تمسك البيضاوي ومتابعوه وفيه اشكال من وجهين
ذكرناهما في المختلف احدهما المعين وهو ان الاستقراء التام غير معلوم والناقص
لا يفيد الرابع ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله سبحانه وتعالى
ينتج ان التكليف بما لا يطاق غير واقع من الله سبحانه وتعالى اما ارتكاب الصغرى
فهو معلوم بالضرورة واما الكبرى فقد برهن عليها في الكلام وبه تمسك [illegible]
في المنية فتامل واضح القايلون بجواز التكليف بالمحال مطلقا بوجوه
ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف منها انه تعالى قد كلف من علم بموته قبل تمكنه
من الفعل المامور به وهو تكليف بما لا يطاق والجواب عنه ان الحيوة شرط التكليف
الثاني انه تعالى كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه من الفعل المامور به والجواب
عنه انه لا نسخ قبل التمكن الثالث انه تعالى قد اخبر عن قوم معينين انهم لا
يومنون كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام انه لن يومن من قومك الا من قد

امن

امن وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون
وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يومنون فلو امن احد من هؤلاء لانقلب
خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لادائه الى الجهل او العجز وهو محال والمودي
الى المحال محال فيصير الايمان عن اولئك محالا واجبنا عنه في المختلف بثلاثة
وجوه منها ان التعذيب في خصوص قصة نوح ع انه لن يومن من قومك الا من
امن بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم والحذف لذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان
~~مطلق~~ مطلق وكذا باقي الايات الرابع ان الله تعالى اخبر عن ابي لهب بانه
لا يومن فلو امن لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه محال لادائه الى الجهل
والجواب عنه بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعيد بانه سيصلى نارا
لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه بالنبوة لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ونقول
انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه الخامس ان الله تعالى قد كلف الكافر
بالايمان وهو محال منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه
وانقلاب العلم جهلا محال المستلزم للمحال محال واجبنا عنه في المختلف بتسعة
وجوه منها ان الايمان اما في نفسه ممكن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب
العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال فان العلم تابع للمعلوم في نفسه و
منها منع استحالة الايمان من الكافر ولو حصوله يقتضي انقلاب علم الله تعالى
جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء
واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه ودقق الفرق بين
هذا وبين ما قبله اشكال فتامل واضح البيضاوي واتباعه على الجواز بقوله
بانه تعالى لا يستحيل عرضنا النية لاستغنائه وروده الامر بذا البر للطالب
تفكلم امام الحرمين في الشامل من اصحابنا بانه لو كان ممتنعا لذاته فالامر به
للاعلام انه ما قبله لا محالة لان الله تعالى ان يعذب من يشاء ولو كان ممتنعا
لذاته فالامر به لفايدة الاخبار في المفهومات وفيه اشكال من وجوه احدها المضي
في نهاية المسئول وهو ان هذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه

القاعدة وضعناه في المختلف وثانيها للآمدي والامام واتباعهما وهو ان المحال
لا يتصور بالعقل وجوده وكل ما لا يتصور بالعقل وجوده لا يطلب فيمتنع ان المحال
لا يطلب والجواب عنه بمنع المقدمة الاولى لانه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه
لكنهم حكموا عليه بالاستحالة وثالثها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف
واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث واجيب بمنع المقدمة الثانية فانها محل
النزاع فتدبر وللغزالي من اصحابه حجة على التفصيل ذكرناها مع الجواب في المختلف
فلاحظه وتحقق **مخاصمة** بين الاصوليين في جواز تكليف الكفرة بفروع الشريعة
عقلا الحق عندي انه ذلك جائز عقلا وفاقا للمشهور وبه قال الحاجبيان في المختصر
وشرحه والبيضاوي في المختلف والبحر المحيط وانكره اصحاب الرأي يقدمهم ابو حامد
الاسفرايني **واضح** انه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب قائلا
لو اوجبت عليك العبادات الخمسة المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان
مقدما عليها لم يلزم لذاته محال فتدبر **واضح** الحاجبيان في المختصر وشرحه بحجة
ذكرناها مع الرد عليها في البحر المحيط **واضح** اصحاب الرأي وابو حامد الاسفرايني
بوجهين احدهما انه لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الامر
واللازم منتف اتفاقا واعترضه العلامة التفتازاني فالآبار في بيان الملازمة
قصور لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز
فوات شرط ولهذه الحجة جواب للشوكاني ذكرناها في المختلف وثانيهما انه
لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن اما الاولى فلان الامكان شرط
التكليف فلا ينفك عنه واما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر فلا يمكن
فيه واما بعده فلا يمكن ايضا لسقوط الامر عنده والامتثال فهو واجيب عنه
انه في الكفر ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية ما هناك انه مع الكفر لا يمكن
وذلك ضرورة لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدمه فانه ممكن
وان امتنع بشرط عدم قيامه فتدبر **مخاصمة** بين الاصوليين في وقوع تكليف
الكفار بفروع الشريعة منها الحق عندي ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة

ومكلفون بها في الشرع مطلقا وفاقا للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل و
المنتخب والمنهاج والذريعة والعدة واللمع والتهذيب والتحقيق والوسيلة
ومختصر الحاجبي وشرح العضدي والنهاية والمبادي والعبري في شرح المنهاج واخترناه
في المختلف والبحر المحيط ونقله في غاية البادي عن المحققين وفي البحر المحيط عن
كافة الشيعة ومعظم المعتزلة واكثر الاشاعرة وذهب قوم الى انهم غير مخاطبين
بشيء من فروع الشريعة ولا مكلفين بها مطلقا وعلى هذا اطبقت الحنفية سوى
شذاذ منهم وبه قال كثير من المتكلمين واكثر الفقهاء واصحاب الرأي قاطبة
وابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني من الشافعية ونقله صاحب الحاصل والمنهاج
عن المعتزلة وضعفناهما في البحر المحيط وقيل انهم مكلفون بالنواهي دون
الاوامر وبه قال جماعة من العلماء وقيل انهم مكلفون بالفروع اذا لم تكن جهادا
واما اذا كانت جهادا فلا تكليف ولا امتناع قتالهم انفسهم وظاهر ابن الاعرج في غاية البادي
التوقف لنقله الخلاف بدون استظهار منه بموافقة لاحد المقالة فها هنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها الحق عندي ان النزاع في الكافر مطلقا اي سواء كان لو غير مرتد
وسواء كان المرتد عن فطرة او عن ملة وعليه معظم الاصوليين من الخاصة والعامة
وبه صرح في المبادي وغاية البادي والبصريا في المختلف والبحر المحيط وعن المحصول
ان الخلاف في غير المرتد وثانيها الحق عندي ان النزاع في الفروع مطلقا اي سواء
كان جهادا او غير جهاد وسواء كان ما كلفوا به امرا او نهيا للايجاب كان الامر او للندب
نهيا للتحريم كان النهي او كراهة وعليه الجمهور من الخاصة والعامة وهو مذهبنا في
المختلف والبحر المحيط وقيل النزاع فيما عدا الجهاد لان الجهاد من الفروع واما الجهاد
فلا نزاع فيه لامتناع قتالهم انفسهم وفي المنهاج ما يقتضي ان النزاع انما هو في
الوجوب والتحريم فقط وقال لنا بعض من يدعي الفضل ان النزاع في هذه
المسألة انما هو هل الفروع مشروطة بالايمان ام لا وهل الايمان شرط لشيء منها
ام لا ورددنا هذا الكلام في البحر المحيط وعن المحصول ان النزاع في خصوص الايمان
وفروع الايمان لا الاعمال والحق عندي ان النزاع ها هنا انما هو في وقوع التكليف

بالفروع شرعا ام لا اما وقوع التكلف بالايمان شرعا فلا اظن ان فيه منازعا وان
وقع فيه نزاع فهي مسألة اخرى ليس هنا محلها وانما في بيان ثمرة هنا الاختلاف لا
ثمرة لهذا الاختلاف في الاحكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا يمنع منهم الاقدام
على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة فيقولون هل
يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان فيكون لهم عقابان ام لا
وفي اصل هذا الحاصل صرح الحاصل وحكى عن المحصول وفي غايته وثمرة الخلاف انما تظهر
في الآخرة دون الدنيا ومعناه ان الكفار كما يعاقبون على الترك الايمان كذلك يعاقبون
على ترك العبادات وعند الخصم انهم يعاقبون على ترك الايمان فقط انتهى وخامسها في
بيان اقسام الكفار وقد تعرض القرافي في شرح المنتخب فقال الكفر اربعة اقسام
احدها من كفر بظاهره وباطنه وهم الاكثرون وثانيها من امن بظاهره وباطنه وكفر
بعدم الاذعان وعدم الانقياد للفروع كما نصرح بقلبه وقال بلسانه اني لاعلم ما
تقوله يا ابن اخي لحق ولكني اخاف ان تعيرني نساء قريش على المغازل اقول وهذا
الكلام من القرافي فرية على ابي طالب امام عندنا الشيعة فاجماعهم منعقد على انه من
ما اختلج فيه شائبة الريب والشك اصلا لانه ان لم يدرك الاسلام كما زعمه
زاعمه فهو على ملة عيسى عم لانه من اوصيائه وان ادركه فهو على ملة محمد ص واما عند
الجمهور فالمحقق منهم على انه عاش مؤمنا ومات مؤمنا واشعاره الدالة على
ادراكه الاسلام وايمانه لصاحب الشريعة ص لا تحصى وقد احتج ابن ابي الحديد في
شرحه على نهج البلاغة على اسلامه بكثير منها ومن جملتها قوله ولقد علمت بان دين
محمد من خير اديان البرية دينا ولنا كلام على القرافي في نسبة هذا الكلام الى
ابيطالب عم ذكرناه في البحر المحيط فلاحظه وتعقل وثالث الاقسام من امن
بباطنه دون ظاهره وهم المعاندون لجميع من الجحود ورابعها من امن بظاهره دون
باطنه وهم المنافقون وخامسها من امن بظاهره وباطنه ولكن كفر بالقاء المصحف
في القاذورات او بناء كنيسة او قتل نبي من الانبياء وهو معتقد لرسالته فانه
ساع في الكفر بالقتل والبناء وارادة الكفر عند الاشعري ويسمى هذا الكفر الفعلي

وسادسها

وسادسها من كفر بجحد سورة من القرآن او ببعض الانبياء مصدقا بجلالة هذه الرسالة
انتهى وفي المقام تنبيهات هذه المذكورة ذكرناها في المختلف فلاحظ وتفكر لن
وجه الاول لو لم يكونوا الكفار مكلفين بالفروع لما اوعدهم الله عليها وذم الناس وصدهم
على تركها لكن الكتاب تام في التوعيد والتهديد لمن تركها واعرض عنها مثل قوله
تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فقد هددهم الله تعالى وتوعدهم بلفظ
الويل على ترك الزكوة وهو دليل على وجوبها الثاني قد اتفق المسلمون على وجوب
حد الزاني عليهم واتفقوا ايضا على وجوب قطع يد السارق منهم ولو لا انهم مخاطبون
بالفروع ومكلفون بترك الزنا وترك السرقة لما وجب الحد والقطع كما لا يجب على
المجانين والاطفال ونحو الذبيحة لا خلاف في ان الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبة
والاستحقاق فلولا انه مخاطب بهذه الفروع لما صدق استحق العقوبة على فعل
القبائح منها انتهى الثالث لو كان حصول الشرط في العقل شرطا في التكليف
لم يجب صلوة على محدث ولا جنب وهو باطل وبه تمسك الحاجبي في المختصر
وشرح العضدي على جواز تكليف الكفار بفروع الشريعة عقلا الرابع لو لم يكن
الكافر متعبدا بالشرع لكان معذورا لعدمه في تكذيب النبي ص والامتناع من تفقه
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله ووجه الملازمة ظاهر على انا قد ذكرناه في المختلف
فلاحظه وتعقل الخامس ان المقتضي لوجوب التكليف بالفروع موجود والمانع
منه مفقود اما المقتضي فهو الخطابات الواردة من الشارع التي بعضها ورد
بصيغة الامر وبعضها بلفظه والاوامر الواردة بصيغة الامر على قسمين قسم ورد
متعلقا بهم بخصوصهم وقسم ورد متعلقا باسم يشملهم كلفظ الناس وبني ادم مثلا
وكذا الخطاب بالوارد بلفظ الامر على قسمين ايضا فالمجموع اربعة اقسام وقد
ذكرنا الامثلة في المختلف واما ان المانع مفقود فهو ليس هنا شيء سوى الكفر
وهو لا يصلح للمانعية لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم الايمان
الذي هو شرط لصحة الصلوة كما يقدم المحدث الطهارة التي هي شرط في صحة
الصلوة ولهذا قلنا ان الذي هو مكلف بتصديق الرسول وليس هذا الجري

يجري من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قايما لانه مع قطع رجله يستحيل
فعل الصلوة قايما فلاجل ذلك سقط عنه بخلاف الجرح يجري من شد رجل نفسه فانه
يلزمه فعل الصلوة قايما لانه متمكن من حلها فيتمكن من فعل الصلوة قايما واذا ثبت
وجود المقتضي وتحقق انتفاء المانع وجب الحكم عليهم بانهم مخاطبون مثل المسلمين
وفيه اشكال لمنافاته لما ذكرناه مع الرد عليه في البحر المحيط السادس قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين ووجه
الاستدلال انهم لو لم يكونوا مخاطبين بالصلوة ومطالبين بها لما عدوها من جملة الاسباب
التي اقتضت دخولهم في سقر وفيه اشكال من ثمانية وجوه ذكرناها مع الجواب عنها
في المختلف منها ان تكذيبهم بيوم الدين مذكور ولا ريب في استقلاله باقتضاء دخولهم
سقر لانه عبارة عن الكفر وحينئذ فلا وجه لاحالة دخولهم على غيره من الصلوة وانظارها
من الفروع والجواب عنه ان الحكم هنا مرتب على العقود اجمع فلا وجه لاختصاص بعضها
دون الآخر فاما ما ذكرت من الكلمة التكذيب بيوم الدين فانه مستقل باقتضاء دخولهم
جهنم لا باقتضائه في موضع معين مخصوص كسقر وهب وصعوبت وغير ذلك من المواضع
المخصوصة في جهنم ومنها انه يجوز ان يحمل قوله لم نك من المصلين على ان المراد
به لم نك من اهل الايمان فيكون عقابهم لاجل كفرهم لا لاجل تركهم بعض الفروع وفيه اما
اولا فلان هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر والمتبادر ان المصلي من يأتي بفعل الافعال
المخصوصة المعلومة عند الشارع بتحديده واما ثانيا فلانه يقتضي التكرار بالمعنى الخاص
لان قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين يقتضي انا لم نكن من اهل الايمان فتعين حمله على غيره ومنها انهم
عدوا من جملة الاسباب التي اقتضت عقابهم ولم نطعم المسكين مع ان المكلف المسكين و
ليس اطعام المسكين بواجب فكيف يكون جزء علة للعقاب والجواب عنه اما اولا
فلانا لا نمنع ان يكون المراد بذلك منع الزكوة عن المساكين وهي واجبة واما ثانيا فلانه
اراد بالاطعام المسكين ما يجب عليهم من الكفارات من اطعام المساكين على ما تقتضيه
الآية الاولى ولذا عدها من جملة ما صار سبب العقاب ومنها ما قال الشيخ اي وهو
ان معنى الآية ان سبب سلوكنا الى سقر انا لسنا من اتباع الصلوة وذلك لعدم

الايمان فالسبب هو عدم الايمان لا ترك الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم و
اجيب عنه في المختلف ومنها ما يحكى عن المحصول من ان هذا التعليل حكاية عن قول
فلا تكون حجة واجاب هو عن نفسه بجواب ذكرناه في المختلف ومنها انه يراد بالمصلين
المسلمين مجازا في الحديث نهيت عن قتل المصلين والمراد به المسلمون فقط وفيه
اشكال من خمسة وجوه ذكرناها ثلاثة منها في المختلف واثنين في البحر فلاحظهما وتفصيل
[illegible] من وافقنا بوجوه ثلاثة لكنها مخدوشة وقد ذكرناها مع خدشها في المختلف
فلاحظه منه واحتج الامام الرازي في المنتخب بوجوه ومنها قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت الآية واعترضه القرافي في شرح المنتخب قائلا بان هذا خاص
ببعض الاوامر والدعوى عامة في الاوامر والنواهي ولا يمكن تكميل مثله هنا بقول
المستدل واذا ثبت في البعض ثبت في الكل لانه لا قائل بالفرق بينهما لان القائل
بالفرق بين الاوامر والنواهي موجود وفيه ان المرتضى قال في الذريعة ان هذا الفرق
واضح خلاف الاجماع اذ الناس بين قائلين احدهما قال بانهم مخاطبون بجميع الشرائع
من غير تفرقة وثانيهما قال بانهم غير مخاطبين بشيء من الشرائع اصلا فالفصل
بين الامرين خلاف الاجماع وفيه ان القول بالفرق مشهور بين العلماء وقد ذكره
الحاصل والتحصيل والمنهاج والمنتخب والنهاية والوسيلة والمنية وغيرها فتأمل
واحتج القائلون بعدم الوقوع بوجوه الاول لو وجبت الصلوة
عليهم لوجب عليهم قضاؤها اللازم باطل والجواب عنه بالمنع من وجوب القضاء
الملازمة بل انما يتحقق في بعض الاوقات الا ترى ان من فاتته الجمعة وصلوة العيدين
لا يلزمه قضاؤهما وان كان مخاطبا بهما في حال الاداء قال الشيخ في العدة وهذا
الدليل غير صحيح لان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل مستأنف وليس
دليلا على وجوب الفعل دليلا على قضائه كصلوة الجمعة وصلوة العيدين لا انما
دل على وجوب القضاء لا بد لعلى وجوب المقتضي لان الحائض يلزمها قضاء
الصوم وان لم يكن واجبا عليها في حال الحيض الثاني لو وجبت لامكن الامتثال
وهو منتف حال الكفر والجواب عنه ان الامتثال ممكن كما تقدم بان يسلم ويفعل كالمحدث

الثالث ان الصلوة لو كانت واجبة لكانت مطلوبا منهم اما في حال الكفر وهو محال
والمحال لا يكون مامورا به اذ لا ريب في عدم صحتها في ذلك الوقت ويستحيل من الشارع
طلب تعاطي الفاسد واما بعد الكفر وهو حال الاسلام وهو باطل ايضا لانعقاد الاجماع
على سقوطها ذلك الوقت ولقوله ع الاسلام يجب ما قبله واذا كان الامر كذلك
فينبغي ان لا يكونوا مخاطبين بها كما ان مقطوع الرجل لما امتنع منه فعل الصلوة قائما لم يكن
مخاطبا والجواب عنه اما اولا فبانه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر الا ايقاع وذلك
بان يسلم ويوقع وصححه المصنف في نهاية السئول واما ثانيا فبان الحديث حجة لنا لان
قوله ع الاسلام يجب ما قبله يقتضي سبق التكليف به ولكن سقطت عنا في
الاسلام وقد اجيب عن هذا الدليل بوجوه ايضا ثلاثة ذكرناها في المختلف احدها
للبيضاوي تبعا للامام وثانيها للمصنف في نهايته وثالثها للعلامة في النهاية الا انه خدش
فتامل واحتج القائلون بانهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر بوجهين الاول قوله تعالى
في المؤمنات المهاجرات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وقوله
تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى دل ذلك على النهي عن الصلوة فيكون حراما المنهي
بنهيه وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وقوله تعالى
الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون
ولولا ان الصد عن سبيل الله منهي عنه محرم لما استحقوا العذاب بفعله والجواب عنه
ما في البحر المحيط بان هذه الآيات لا تقتضي شيئا بل هي تثبت بعضا من مطلوبنا
وهو النواهي ولا تنافي الآخر وقد بينا بالادلة السابقة ما فيه كفاية في اثباته الثاني
انه لا خلاف في انهم يحدون على الزنا ويقتلون على الردة ولولا حرمته عليهم لما عوقبوا
واعترض عليهم بان وجوب الحد لالتزامهم باحكامنا لا لتحريم الفعل في حقهم وفيه اشكال
للتفرقة في الوسيلة ذكرناه في المختلف فتامل واحتج القائلون بالفروع
اذا لم تكن جهادا بانه يستحيل مقاتلة الانسان نفسه فكيف يطلب الشارع
بقتال نفسه جهادها واما الفروع التي غير الجهاد فادلتها هي ادلة الجمهور والجواب

عن الاول واضح والثالث في سوافق لنا وقد اقتصر في الكلام على هذه المسئلة في
هذا الكتاب لكننا قد تكلمنا عليها في المختلف بما لا مزيد عليه فلاحظه وتعقل
مخاصمه بين الاصوليين في ان العبد هل هو مخاطب بفروع الشريعة ام لا الحق عندي ان
العبد مخاطب بفروع الشريعة كالحر وفاقا للذريعة والعدة واكثر المتكلمين و
الفقهاء وابو نصر كما في البحر المحيط والمختلف وخالفنا شذاذ من الناس محتجين
على عدم الخطاب بذلك لنا عليه انا لا نرتاب بحكم العقلاء على العبد بعصيانه
سيده لو قال له اكرم الناس ولم يكرم العبيد معتذرا بانهم ليسوا من الناس
حتى اكرمهم وايضا فلا دليل دل بعمومه على الحكم بتكليف الكافر بالفروع يدل على الحكم
بتكليف العبد فان احتجوا بان العبد لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات
التي هي اوقات العبادات مستثنيات من جملة ما يملك منه من الاوقات والى
+ هذا اشار المرتضى في الذريعة في كلامه واما العبد فيدخل في الخطاب بشرطه في
نفسه فكان ظاهر الخطاب يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا
لم يكن معلقا بالحرية او يتعلق بالاملاك لان العبد لا يملك والعبد هو في هذه
القضية كالحر وكونه مملوكا عليه وتصرفه لا يمنع من وجوب العبادات عليه لان
المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة فاوقات العبادات
مستثنيات انتهى فتامل مخاصمه بين الاصوليين في دخول النساء في
الخطاب الملقى الينا مختصا بالنساء فلا خلاف بين الناس في دخولهن تحته
مختصا في ذلك الخطاب بعلمهن وان كان ذلك الخطاب الملقى يتناول لاسم الجنس
مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ربكم فلا ريب في شموله لهن وان كان الخطاب الملقى
متوجها الى الذكور وقامت قرينة على اقتصاره عليهم فلا تدخل النساء تحته
قطعا واجماعا وان كان الى الذكور ولا قرينة هناك ففيه الخلاف المعروف في
هذه المسئلة والحق عندي عدم الدخول وفاقا للكثير من الفقهاء وهو الظاهر
من مذهب الشافعي وقيل بالدخول وعليه الذريعة والعدة وقد بيناه في البحر المحيط

وصوبناه في المختلف وذكرنا فيه انه الظاهر من دين اللغة ووجهها لنا وجهان
الاول ان الرجال جمع رجل وهو موضوع للحيوان الناطق الذكر بل جمع تكراره فكما
ان النساء والمرأة لا تدخل في المفرد فكذا لا تدخل في الجمع وكذا الجموع المشتقة في
الضاربين والقائمين والركع السجود الثاني ان المتبادر من لفظ الرجال و
الضاربين هو الذكور فقط دون الاناث فاذا اريد منه الاناث مع الذكور في خطاب
واحد يكون مجازا على سبيل التغليب كقوله تعالى وكانت من القانتين وهو غير
عين محل البحث لان البحث انما هو اذا اطلق اللفظ منجردا عن الذكور ولا
قرينة هناك دالة على التغليب او غيره ومن هنا يظهر لك بطلان ما تمسكنا
به في المختلف من ان الرجال والنساء اذا اجتمع في الخطاب غلب حكم التذكير تغلبا
كقوله تعالى حكاية عن مريم فكانت من القانتين ولم يقل من القانتات فتدبر
واضح المرتضى في الذريعة بان القائمين عبارة عن الذكور والاناث اذا اجتمعا
كما انه عبارة عن الذكور على الانفراد وليس يمنع من دخول المؤنث اذا انفرد ومع
الاتفاق ان بالذكور كان الصيغة التي ذكرنا واحدها بعينها اما اولا فلان المتبادر هو
الذكور فقط واما ثانيا فلانه على هذا التقدير يكون صيغة الرجال مشتركة بين
الذكور فقط وبين الذكور مع الاناث ولا قائل بالاشتراك على ان الاشتراك مخالف
خلاف الاصل فتدبر تنبيه لا خلاف بين العلماء في ان قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
يتناول البالغ وغير البالغ من الصبي والبنت كاملين وغير كاملين مميزين و
غير مميزين لكن لا يجب عليهما شيء كما يجب على البالغ فهو خبر به ودمنها لان هذا
العام قد خصصه العقل اذ انه لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل ولا تكليف
من لا يتمكن من فعل ما كلف به على الوجه الذي كلف به قال المرتضى في الذريعة
واما الصبي وان كان في المعلوم انه يبلغ ويكمل عقله لم يتوجه التكليف و
الخطاب يتناوله على هذه الصفة وكيف يدخل في قوله تعالى اقيموا الصلوة
لان الخطاب لا يتجدد بحدوث كمال الصبي بالوعد ومع حال الطفل ليس لا يتعلق

عليه

عليه خطاب يفعل هذا الوقت لا بما يتعلق بسببه ولا يبالي لانه في حال
الصبي ليس من اهل الافعال ومعنى القول بان الخطاب يتعلق بماله ان
وليه مخاطب بما يفعله في ماله من اخذ ارش متلف وقيمة جناية وما يجري
مجرى ذلك انتهى وقال الشيخ في العدة فاما ما يتعلق بالاموال فهو داخل
تحت الاسم الذي يوجب ذلك من الزكوة او قيمة المتلفات واروش الجنايات
والجنايات وغير ذلك لان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته الذي
عنه في نفس الامر شيء من مقتضى الامر وبحسبه حكم تحته البالغ والطفل فينبغي
ان يجب عليه ذلك وعلى هذا يجري الباب فتدبر فتح بين الاصوليين انه
اقتضاء الامر للاجزاء والحق عندي ان الامر يقتضي كون المأمور به لو فعل على
الوجه المطلوب مجزيا مطلقا وفاقا للمشهور وعليه جمهور الحاصل والتحصيل
والمنتخب والمنهاج والعدة والمعارج والتهذيب والمبادي ونهاية المبادي
والنقعة والوسيلة والحاجبيان في المختصر وشرحه والعبري في شرح المنهاج
وبه قال عامة الفقهاء وكثير من المتكلمين وصححه الجامع وقويناه في البحر
المحيط واخترناه في المختلف ونقله في النهاية عن المحققين وقيل بعدم
الاجزاء مطلقا وبه قال القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي وابو هاشم
الجبائي وكثير من المتكلمين وفصل المرتضى في الذريعة فقال يدل على الاجزاء
من حيث الشرع ولا يدل على ذلك من حيث اللغة وقال العضد والتحقيق و
ها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها في بيان معنى كون الامر يقتضي الاجزاء
قد ذكرنا في المختلف ان معنى هذا الكلام ان الامر يدل على شغل ذمة
المأمور ويدل ايضا على براءتها لو فعل المأمور به وثانيها في بيان معنى الاجزاء
لغة واصطلاحا فهو في اللغة الكفاية وعن الجوهري اجزأني الشيء اي كفاني
وقد اختلف في معناه اصطلاحا والحق عند العضدية هو الاتيان بالمأمور
به على وجهه وفي المنية المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمأمور به
على الوجه المطلوب مقتضي للخروج عن عهدة ذلك الامر او سقوط القضاء

والذى صرنا اليه فى البحر المحيط ان الاجزاء لا كافى اسقط الطلب التعبد به وذلك بان
يجتمع فيه الشرائط وتنتفى عنه الموانع وقيل الاجزاء هو اسقاط القضاء وبه قال
ابن الحاجب وصوبه المصري فى نهاية السول وقيل هو ان الاتيان به سبب فى
خروجه عن عهدة التكليف دصحح فى غاية البادى وقال القرافى فى شرح المنتخب
ان الاجزاء هو سقوط التكليف السابق انا الى المكلف بين المشهور ان الاجزاء
هو سقوط القضاء به وعليه والتحصيل والمنتخب والمنهاج والعضدى
والعبرى وحكى عن الفقهاء وفيه اما اولا فلان القضاء لم يجب لعدم الموجب
فكيف يسقط واعترضه العبرى بان القضاء ثبت بقوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها واما ثانيا فلان الفقهاء يطلقون سقوط
القضاء بالاجزاء فيقولون هذا سقط قضاؤه لانه اجزاء والعلة غير المعلول
فكيف الاجزاء عين السقوط فكيف يدعون الفقهاء انه هو واعترض عليه بانه
لا يلزم من كونه علة ان لا يصح التعريف به لان هذا التعريف رسمى والرسم يكون
باللازم للماهية واللازم غير الملزوم وحكى عن الزركشى فى شرح الغنية الرهاوى
ان الخلاف فى هذه المسئلة انما هو مبنى على تفسير الاجزاء بانه سقوط القضاء
واما اذا فسرناه بالكفاية فى سقوط التعبد فالامتثال يحصل الاجزاء بلا خلاف
فتدبر وقال بهنا قيل ان الاتيان بالمامور به يقتضى الاجزاء وهو المشهور وعليه
جمهور الحاصل والتحصيل والتهذيب والعدة والمعارج والمبادى وغاية البادى
ونقله فى النهاية عن المحققين وبه فسر هذا البحث وصحح الجامع لانه
يستلزم وقيل لا يقتضيه ولا يستلزمه بل يوجبه وقد جرى فى تقسيم الفعل الى
ما يصح ان يوصف بالاجزاء وعدمه والى ما لا يصح وتعريف الاقسام قد ذكرنا
فى المختلف ان الفعل ينقسم الى قسمين قسم يصح ان يوصف بالاجزاء وعدمه
وعرفه المنهاج وصاحب التحصيل وحكى عن المحصول بانه الذى يحتمل ان يقع على
وجهين احدهما يعتد به شرعا لكونه مستجمعا الشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء
والاخر غير معتد به شرعا لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلوة

والصوم

والصوم والحج وقسم لا يصح ان يوصف بالاجزاء وعدمه وهو الذى لا يقع الا
على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا
يقال عرفه معرفة غير مجزية لان الفرض انه ما عرف وكذلك ايضا رد الوديعة على
ما فى المنهاج وقد زعمناه فى البحر بانه محتمل الوقوع على وجهين وبينا وجه ذلك فيه
فلاحظه وتعقل وقايسهما الحق عندى ان النزاع فى هذه المسئلة بين القوم
معنوى وفاقا للمشهور وعن ابن الحاجب انه قال فى المنتهى ان النزاع بيننا و
بين عبد الجبار لفظى وحمله على ان من قال ان الامر للاجزاء معناه انه يتحقق
بعد الاجزاء ومن قال انه ليس للاجزاء اراد انه لا يفهم منه الاجزاء كذا حكى عن جلال
الدين الجرجانى وسايرهما هل الامر يدل على معنيين وهما الشغل والبراءة بعد الفعل
ام انه يدل على الشغل فقط فيه وقد اشار القرافى فى شرح المنتخب الى ذلك
الخلاف قائلا اختلف الناس هل الامر يدل على الشغل بالمامور به والبراءة
بعد الاتيان بالمامور به فقال الجمهور الامر يدل على المعنيين وقال بعضهم
الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمامور به مستفادة من الاصل
وهو الذى كان ينبغى ان تفسر هذه المسئلة بان الامر يدل على الاجزاء
اذا اتى بالمامور به فان الفعل لا دلالة له على شغل الذمم ولا على براءتها لان
الشغل عبارة عن توجه الطلب والبراءة عبارة عن عدم ذلك الطلب بعد الفعل
لا يدل الا على عدم ضحكه او ما نبا فيه انتهى وسابقهما ان الاصوليين اختلفوا
فى التعبير عن البحث اختلافا يقتضى الاختلاف فى محل النزاع ومن هنا
قال القرافى فى شرح المنتخب وابوها شيخ صلاح النزاع فى دلالة الامر لا فى
دلالة المامور به والمشهور فرضوا البحث بما هو هل الاتيان بالمامور به
يقتضى الاجزاء ام لا وعليه الحاصل والتحصيل والمنهاج والمنتخب والعضد
والوسيلة والحاجبيان فى المختصر وشرحه وكثير من الناس ومنهم من فرضه
بما هو هل الامر كما دل على شغل ذمة المامور به دل على براءتها ايضا ام لا
دلالة له على اكثر من شغل ذمة المكلف وارادة بعد الاتيان بالمامور به

فقال الجمهور الامر يدل على المعنيين وقال ابو هاشم الامر يدل على الشغل فقط و
البراءة مستفادة من الاصل وعليه ابو حامد الغزالي وابو الحسين البصري وابو علي
الجبائي وابن برهان وابن فوران والقاضي عبد الجبار المعتزلي والقاضي عبد الوهاب
المالكي والآمدي والقرافي وابن الحاجب في المنية والمصري في نهاية السؤل وهو الحق
عندي في هذا الكتاب وعليه جريت في البحر المحيط والمختلف فلا نطيل ونقل
وثالثها ما حكي عن العراقي انه قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالقايلون بان الشرط لا مفهوم له
يقولون بعدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقايلون بالمفهوم يقولون
عدم الطلاق من ذلك دون من مفهوم وكذلك ايضا الخلاف فالذي هاهنا انتهى
فلاحظ وتفكر لنا وجوه الاول وثانيها في بيان محل النزاع من بين اثنائي الاجزاء
وقد حكي عن جمال الدين الجرجاني انه قال والاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول
الامتثال والثاني اسقاط القضاء فان فسر بالاول فلا شك في تحققه وذلك
متفق وان فسر بسقوط القضاء فان نوى اختلف فيه والمختار انه يستلزم
وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم انتهى في المنية واعلم ان الناس قد اختلفوا
في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي
عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني انتهى لنا وجوه الاول
انه لو بقي الامر بعد الاتيان بالمامور به فاما ان يتعلق بذلك الاتي به او بغيره والاول
باطل والا لكان تكليفا بتحصيل الحاصل والثاني باطل والا لما كان الاتي به اولا
كل المامور به بل بعضه وقد فرضناه اتيا بجميع المامور به وعليه اعتمد الحاصل
والمبادي وغاية البادي والعلامة والمصري في بيتهما وقد شنئاه في المختلف
الثاني انه اتى بماهية المامور به بكمالها اعتمد الحاصل والمبادي وغاية
في الوجود بحيث انه يحكم المكلف بالخروج عن العهدة بمجرد فعلها ولو مرة واحدة
فقد ثبت المطلوب اذ لا معنى للاجزاء في هذا المقام الا هذه وان لم يكتف بذلك
لزم اقتضاء الامر التكرار وقد علمت بطلانه وبهذا الوجه والذي قبله تمسك العلامة

في التهذيب

في التهذيب وتنظر فيهما في المنية قائلا انهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند
الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به و
معنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال بعض التهذيب في تفسيره قوله الامر
يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل به
بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة انتهى الثالث
انا لا نفهم عرفا من قول القايل صل الا ان المكلف قد اشتغلت ذمته بعد ان كانت
فارغة وانه يتخلص بالاتيان بماهية الصلوة من جانب العدم الى جانب الوجود
الرابع انا نحكم عليه بالتشريع والابتداع لو تجاوز الحد فقال مرة فلو لم يكن دالا
على الاجزاء لما عد الاتي بالمامور به مرة واحدة ممتثلا والزايد عليها متشرعا مبتدعا
الخامس ان المكلف لو اتى بالفعل المامور به فهو لا يخلو اما ان يكون قد خرج عن
عهدة التكليف بفعله له في المرة الاولى او بقي في عهدة التكليف الذي ياتي به وعليه
وان الاول هو المطلوب والثاني لا يخلو ايضا من امرين فاما ان يؤتى به اعدادا
مخصوصة لمواحد وحصر او يؤتى به اعدادا لا حصر لها الى الابد مطلقين بالفعل
دايما ففي الاول يلزم الترجيح من دون مرجح اذ لا مقتضي لتخصيص بعض الاعداد بالخروج
دايما ففي الاول المكلف عن عهدة التكليف بفعلها ولا قايل بالثاني وفيه اما
اولا فلان هذا دال على ثبوت غير المدعى اذ المدعى افادة الامر الاجزاء لا افادة
اتيان المامور به الاجزاء والدليل انما دل على الثاني دون الاول واما ثانيا فالمنع
من عدم جواز الترجيح بلا مرجح السادس لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد
لعبده افعل الفعل الفلاني فاذا فعلت لا يجزي عنك ولو قال ذلك لكان ذلك
كلاما متناقضا لجريه مجرى قوله هذا الفعل المكلف به قد فعلته فانه يجزي عنك
وغير مجزي واعترضه القرافي في شرح المنتخب قائلا الملازمة غير صحيحة لانه
يلزم من عدم اقتضائه للاجزاء اقتضائه للشغل لجواز عدم الاقتضاء على
الاطلاق سلمنا صحة الملازمة لكن لا نسلم تناقض بين دلالة الامر على شغل الذمة
بالمامور به قبل الاتيان وبعد الاتيان بل معناه تكليف ما لا يطاق ونحن نقول

يجرى انه السابع لو لم يكن الامر دالا على الاجزاء للعلم بامتثال المكلف اصلا لجواز ان لا يسقط وجوب الفعل عن المكلف بفعله ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا والتالى باطل بالاجماع لانهم اتفقوا على تحقق علم بامتثال المكلف فالمقدم مثله فيثبت من هذا كون الامر يدل على الاجزاء وهو المطلوب واعترضه فى الوسيلة قائلا بان فيه منعا لاحتمال ان يدل دليل على تحقق الامتثال بالمرة او يعين بان المراد بيعة انه لم يعلم اشتغال بمجرد الاتيان بالمامور به فبطلان التالى عين النزاع واجبنا عنه فى المختلف بان الاتيان بالمامور به كما طلبه الشارع مبرئ ومسقط للتعبد به اذ لو بقى بعده شئ مما اقتضاه ذلك الامر لحسن التعذيب مع الاتيان به كذلك لبقائه فى عهدة التكليف وظاهر ان من امر بشئ فاتى بالمامور به على وجهه فعذبه الامر على مخالفة ذلك الامر استحق ذم العقلاء التاسع انه لا يفهم من الامر الا ذلك فلو كان مخلفا بالتكليف لزم تكليف الغافل وهو قبيح وبهذا الدليل والذى قبله تمسك فى الوسيلة واجبنا عنه فى المختلف فلاحظ وتعقل واحتج الامام فى المنتخب بوجوه منها انه اتى بالمامور به فيخرج عن العهدة واعترضه القرافى فى شرح المنتخب قائلا بان هذا ثابت الا بالاجماع لكن النزاع فى ان الدال على ذلك الخروج هل هو الاصل او الامر ومنها لو بقى الامر لبقى اما متناولا للاتى او لغيره والقسمان باطلان واعترضه القرافى ايضا فى الشرح المذكور قائلا بان عدم بقاء الامر متفق عليه ولكن النزاع فى الدال على هذا العدم هل هو الامر او الاصل فتدبر واحتج الشيخ فى العدة على الموافقة بانه لا يخفى على عاقل ان الامر يدل على شيئين احدهما وجوب المامور به وثانيهما كونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذى تناوله الامر فاذا فعله المكلف على الوجه المطلوب منه فلابد من حصول المصلحة به واستحقاقه الثواب عليه واعترض عليه بانه من اين لكم هذا التحقيق بالمصلحة واجاب هو بانه لو لم تكن هناك مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه والزام المكلف به والعقاب على تركه وصيرورته مبطلا لكونه مصلحة على ما نتناوله الامر ثم ذكر تحقيقا حسنا نقلناه فى المختلف ثم قال بعده ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهى يقتضى فساد المنهى عنه فينبغى ان يكون الامر

يقتضى

يقتضى كونه مجزيا الا انه ضده انتهى فتدبر واحتج العضدى فى شرح المختصر بوجهين انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم الامتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه يجوز ان ياتى بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم نقلا واستقراء واعترضه التفتازانى قائلا بانه ان اريد بالامتثال الاتيان بالمامور به على وجهه لم يكن للملازمة معنى وان اريد به الخروج عن العهدة فبطلان التالى ممنوع فان من مذهب عبد الجبار وموافقيه انه قد اتى بالواجب واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلت اثبت عليه وادبت الواجب ويلزمك القضاء مع ذلك واجاب الشيخ البهائى بوجه ذكرناه فى المختلف الثانى ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فالاتيان به استدراكا لما ان تحصيل الحاصل واعترضه التفتازانى قائلا بان المانى به ثانيا لا يكون نفس المانى به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل فلا يتم هذا الدليل على انه قد لا يسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجيب عنه بوجهين احدهما بان موضع النزاع ان فعل المامور به على وجهه هل ينقطع التكليف المتعلق به ام لا فلو لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية وان وجب بامر اخر فلا نزاع فيه لا نعهد فيه بان يقول صل الحشاء فاذا صليت فصل الوتر وثانيهما للشيخ الذى ذكرناه فى المختلف فتفكر واحتج القائلون بعدم اقتضائه الاجزاء مطلقا بوجوه الاول ان الاجزاء فى جانب الامر نظير الفساد فى جانب النهى ولذا كان كذلك فالاتيان بالمامور به لا يوجب الاجزاء كما ان الاتيان بالمنهى عنه لا يوجب فساده كالبيع وقت نداء الجمعة فانه صحيح ومنه وهذا الدليل لابى هاشم واتباعه والجواب عنه اما اولا فبمنع تماثل الحكمين فان الفساد لا يماثل الاجزاء واما ثانيا فيطلب الجامع بينهما

والنهي عنه يقاس عدم اجزاء احدهما على عدم اجزاء الاخر فان مجرد التمثيل لا يكفي
في صحة القياس وفيه ان الجامع بينهما كونهما طلبين مانعين من النقيضين ويكفي
في هذا كونه جامعا واجيب عنه بالفرق بينهما وذلك ان النهي يدل على المنع من
الفعل وجا بنيا ذان يكون الفعل ممنوعا عنه لتحقق حكم اخر كالنهي عن
البيع وقت نداء الجمعة فانه منع عنه لا لذاته بل لتحقق الجمعة وحينئذ لو اتى به لم
يفسد لكونه غير ممنوع عنه لذاته واما الامر فلا دلالة له الا على اقتضاء الفعل
مرة فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضى ولزم ما عليه فينقطع عنه الامر ويحصل
الاجزاء وقد شيناه في المختلف الثالث في ان الامر ضد النهي والنهي لا يدل على الفساد
فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والجواب الفرق
فان الامر هو اقتضاء الفعل فاذا اتى مرة فقد انتفى الاقتضاء واما النهي فهو
يدل على المنع من الفعل فان خالف واتى به فليس في اللفظ ما يقتضي التعرض
لحكمه ولا منافاة بين النهي عنه وبين ان يقول فان اتيت به جعلته سبب الحكم الفلاني
مع كونه ممنوعا كما قيل وهو الثالث ان الامر بشيء لا يقتضي الا كونه مأمورا به اما
دلالته على سقوط التكليف فلا والجواب عنه ان الاتيان بتمام ما اقتضاه
الامر يقتضي ان لا يبقى مقتضيا لشيء اخر وهو المراد بالاجزاء الرابع انه لو كان
مسقطا للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة اذا ظهر كونه محدثا اما اتيا او
ساقطا عنه القضاء وهو باطل بالاتفاق بيان اللزوم انه امر بالصلوة
بيقين الطهارة ولم يفعل لكان اتيا او بظن الطهارة وقد اتى بها لم يجب القضاء
واجيب عنه باختيار الثاني ومنع وجوب القضاء نظرا الى الامر الاول بل برى
ذمته بالنظر اليه والذي وجب عليه بسبب الامر الثاني لان القضاء بامر جديد
وقد يمنع الاتفاق على وجوب القضاء مطلقا وفيه كلام ذكرناه مع الجواب
عنه في المختلف قال العلامة في النهاية والجواب عن هذه الحجة بالمنع من الملازمة
فانه مأمور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء لغيرها
امر به من الصلوة المتطهر بطهارتها لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه بل القضاء

استدلال

استدلال بمصلحة ما امر به اولا من الصلوة المتطهر بطهارتها كما قلنا في الحج
الفاسد والتحقيق المنع من الامر في نفس الامر بل في ظنه فاذا ظهر الحدث علم
انتفاؤه والعصيان منتف بالسهو ونتدبر الخامس لو وجب الاجزاء لما كنفي
باتمام الحج الفاسد بل الصوم الذي جامع فيه عن القضاء لكونهما مأمورين
بهما والتالي باطل اتفاقا وكذا المقدم والجواب عنه انهما لم يجزيا بالنسبة الى الامر
الاول حيث انهما لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا فلم يخرج عن عهدة التكليف بهما
باتمامهما المستفاد من الامر الثالث في منصوب واحتج المرتضى في الذريعة على
التفصيل فقال ان الكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها لا
ما عرف الشرع فقد بيانه انه مستقر على ان فعل المأمور به على الحد الذي يتعلق به الامر
يقتضي ذلك ان الاشارة بقولنا اجزاء هو الى احكام شرعية كنحو وقوع التملك
بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البينونة والفرقة بالطلاق
وفي الصوم انه يقع موقع الصحة فلا تجب اعادته وكذلك في الصلوة وقد علمنا
ان هذه الاحكام لا تتعلق بالامر لا في لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فكيف
يدل امتثاله على شيء منها لا علاقة بينها وبينه وقد يدل امتثال الامر الحكيم على ان الفاعل
صح مطيع مستحق للمدح والثواب لان ذلك لا يتعلق به الشرع ولا تعلق له
بما تقدم ذكره من الاحكام الشرعية ثم قال وقد ذهبنا على ذلك بان اهل الشرع
قد قالوا وفرقوا اجمعوا على ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء وبان اجمعوا ان ذلك واجب
على كل حال ومع كل شرع ومن قبيل دلالة الاجزاء التي اشرنا اليه فمن لك بين قال
ذلك وهل هو الا محض الدعوى وما المانع من ان يأمر بالبيع فيفعله بعد ذلك
فيكون فاعله مطيعا ومستحقا للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد
هذه الاحكام في كل حال ومع كل شرع في المانع من انتفائها مع امتثال الامر
ثم شرع بيان حجة الخصم وجوابها وقد ذكرنا الجميع في المختلف فلاحظه وتفصل
محاصم بين الاصوليين في الامر المطلق اذا لم يفعل المكلف في اول اوقات
امكان الفعل هل يحتاج في فعله في الوقت الثاني والثالث وهكذا الى

دليل اخر منفصل عنه او يكون هذا الامر دالا عليه كما دل عليه في اول اوقات الامكان
الحق عندي الثاني وفاقا لاكثر المحصلين من علماء الامامية وعليه جرى في التهذيب
والنهاية والمبادي وبعض شرحهما ومن نفي الفور من العامة واليه صرنا في البحر المحيط
والمختلف ونقلنا في البحر عليه اتفاق الامامية واما القائلون باقتضاء الامر الفور
فمنهم اوجب الفعل بعد ذلك بالامر الاول كابي بكر الرازي وابي الحسن البصري والقاضي
عبد الجبار ومنهم لم يوجبه الا بدليل منفصل وهو اختيار ابي عبد الله البصري وقوله
في العاشية وحكاه عن ابي بكر الكرخي ثم اختلف الذين يقولون بايجاب الفعل بالامر
الاول من اهل الفور في ان فعله في الوقت الثاني يكون اداء او قضاء والمشهور
اقتصروا على ذكر الايجاب وعن ابي بكر الرازي انه يكون قضاء وظاهر الحاصل
والمعارج والمنية التوقف ونقلهم للخلاف من دون اشعار بالموافقة او المخالفة
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان الخلاف في هذه المسألة مبني
على ان الامر للفور ولما ابطلنا القول به واثبتنا انه للقدر المشترك بين الفور
والتراخي سقط عنا هذا ولو كنا ممن يذهب الى انه للفور لكان يتعين
لنا عند القول بعدم وجوب القضاء على المكلف الا اذا كان هناك دليل منفصل
يدل عليه وثانيها ما حكي عن المحصول انه قال بعضنا الخلاف ان قول القائل
افعل هل معناه افعل في الزمن الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت
ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان
الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان
وان لم نقل به وقلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسألة لغوية
واعترض عليه ابن الاعرج في المنية قائلا ان ذلك انما يتم لو كان النزاع في اقتضاء
ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان اقتضاؤه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة
او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا وثالثها ما يفيد الفور بالامر الاول كان
يقول افعل معجلا او بسرعة هل يجب عليه الاتيان به فيما بعد وقت الفور حيث
اولا اما يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه يفيد الفور وقال في الوافية الاقرب

الثاني

الثاني لما مر في الوقت لانه لا ايجاد يجب في الاحكام الشرعية وباقي التنبيهات
ذكرناها في المختلف فلاحظه وتعقل لنا على تقدير كونه للقدر المشترك
فلا يدل على القضاء عند الاخلال به انه قد تحقق عندنا ان الامر لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل يدل على ايجاد الماهية من جانب الوجود على جانب العدم
فالمكلف مشغول الذمة قطعا ولا تبرأ ذمته الا باتيانه بالمأمور به فاذا لم
يات به في اول اوقات الامكان فلابد ان ياتي به في الوقت الثاني وفي الثالث
وهكذا الى الاخير في مدة التكليف وليس هذا من باب القضاء في شيء بل هو
اداء في اي وقت فعل لنا على عدم دلالته على القضاء على تقدير كونه للفور
انه حينئذ يكون من باب الامر المعلق على وقت معين وهو لا يدل على القضاء
اذا لم يفعل في الوقت الموصوف له شرعا وفيه الفرق بين الفور وبين الموقت
ان الوقت في الموقت لا بد ان يكون سببا ومصلحة للفعل بخلاف الفورية
فان الوقت فيه لا ارتباط له بالفعل الا لاجل ان الفعل الزماني لا بد وان يكون
في زمان حتى لو امكن ايقاع لا في زمان لحصل الامتثال لكن في الواقع واحتج التوني
في الوافية بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة فان الحكم لجواز الاتيان بالمأمور به
في كل وقت اراد من دون ترتب الاثم على الاتيان به في وقت ما والادلة الدالة
على الفور لا تقتضي الا مجرد ترتب الاثم على التأخير وهو لا يوجب سقوط الفعل
فيما بعد والحاصل ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول ادائية الفعل
المأمور به في كل وقت والثاني نفي الاثم والحرج بالاتيان به في اي وقت من
الاوقات وادلة الفور انما يقتضي صرفه عن ظاهره في الشيء الثاني دون
الاول اذ لا منافاة بين الاعتقاد بالفعل المأمور به في اي وقت اتى به
وبين ترتب الاثم على التأخير فيه فلا يجب صرف الامر عن ظاهره في الشيء
من دون موجب واحتج ابو بكر الرازي بان الامر له مقتضيان احدهما
وجوب الفعل والثاني كون ذلك الوجوب على الفور فاذا بطلت الفورية
بالتأخير بقي الوجوب اذ لا يلزم من انتفاء احد مقتضى الامر انتفاء الاخير

كما في العام المخصص والجواب ان الخصوصيات قد تكون شروطا في العمومات ثم
تنتفي عند انتفائها كما وجدنا العقل شرطا في التكليف فاذا انتفت انتفى
التكليف وفيه اشكال تجده في المختلف والرابع القائلون بعدم الدلالة لكن
منفصل بان الامر اذا كان مقتضيا للفور كان قوله صم كقوله صم اليوم ثم ان الثاني
يقتضي القضاء فكذا الاول والجواب منه الفرق بين الفورية والتوقيت كما ذكرناه
انفا فلاحظ وتعقل خامس بين الاصوليين في ان الامر الوارد بالفعل في الوقت
المعين هل يقتضي فعله بعد ذلك الوقت لو اخل به المكلف او لا الحق عندي
وفاقا للمشهور ان الامر المعلق على وقت اذا لم يفعله المكلف في الوقت الموصوف
له لا دلالة له على ايقاع الفعل المامور به في وقت اخر عن الوقت الموصوف له شرعا
والى هذا صار الحاصل والتحصيل والذريعة والعدة والمعارج والتهذيب
والنهاية والتحفة والوسيلة والمبادي وغاية المبادي والزبدة والحاجبي
في المختصر وشرحه بل قال انه قول اكثر المتكلمين وجمهور الفقهاء واختاره في البحر المحيط
والمختلف ونقله في النهاية عن مشاهير المعتزلة ومحققي الاشاعرة وفي المنية
عن محققي الاصوليين وفي الجامع عن الاكثر وفي الزبدة عن الشيخ والاكثر و
في الناس من ذهب الى انه يدل على القضاء في الوقت الاخر بنفسه كما هو يدل
على الاداء في الوقت الموصوف له شرعا كذلك وحكي عن الحنابلة وكثير من الفقهاء
وابي بكر الرازي من الحنفية والشيخ ابي اسحق الشيرازي من الشافعية
وعبد الجبار المعتزلي وظاهر المنية والجامع وشارحه التوقف لنقلهم الخلاف
بدون اشعار بالموافقة او المخالفة وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
في بيان محل النزاع لا خلاف بين الناس في ان الامر المعلق على وقت وقد
حفه القراين الدالة على ان الامر مريد لايقاع الفعل اداء من المكلف في ذلك
الامر في الوقت الذي علق عليه لا يدل على القضاء في بعد ذلك الوقت وكذا لا
خلاف بينهم لو حصل القراين الدالة على ان الامر غير مريد لايقاعه فيما بعد ذلك
الوقت اداء وانما وقع الخلاف بينهم فيما لو تجرد من ذلك هل يدل بنفسه على

ارادة

ارادة القضاء في الوقت الاخر لو لم يفعله المكلف في الوقت الموصوف له شرعا
ام لا دلالة له على اكثر من ارادة الفعل في الوقت الموصوف له وانما نعلم ارادة
القضاء من دليل اخر والى هذا اشار الشيرازي قائلا في حاشيته على الشرح العضدي
ومحل النزاع ان صيغة الامر تقتضي الاتيان به بعد ذلك الوقت ام لا فاذا لم
يتحقق القرينة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل على وجوب
القضاء لكن لا من الصيغة بل من الامر الخارجي فكان خارجا عن محل النزاع واذا
قامت القرينة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين الذي كان مامورا به فانه
لا يدل على القضاء اصلا بالاتفاق في بيان ثمرة الخلاف هنا اعلم ان فايدة
الخلاف وثمرته تظهر في تحقيق الاصل فمن قال ان القضاء يجب بالامر الاول اذا
صدر له من الشارع فالاصل فيه عنده وجوب القضاء فيعمل به لان الاصل
حتى يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له ومن قال ان القضاء وجب بامر
جديد اذا صدر من الشارع امر كان الاصل فيه عدم وجوب القضاء فلا يقضي
لو فات الا اذا ظهر دليل من خارج على وجوب القضاء مثل قوله ص من نام
عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وثالثها ينقسم الامر الى مطلق ومقيد
بوقت ومحل النزاع هنا في الثاني وقد تقدم الكلام على الاول والاول
منه ما لم يوقت بوقت اصلا ومنه ما علم التوقيت بوقت لحق دون خطاب
الامر فانه باق على تسميته بالمطلق وقد نبه على هذا القسم بالثانية فهو
منه فانه اذا كان كذلك يكون احد قسمي الامر المقيد لانه ينقسم الى ما قيد بوقت لا
يستقل بنفسه والى ما قيد بوقت محدد من خطاب افرده احتمال في
التفهرس عن هذا البحث احتمالا يقتضي الاختلاف في محل النزاع ذكرناه
في المختلف فلاحظ وتدبره ورابعها في بيان ان الامر المطلق هل هو المقيد
او غيره فيه خلاف والمسالة مبنية على الاول عند بعض وعلى الثاني عند بعض
والعضدي في شرحه اختار الاول حيث قال واعلم ان هذه المسالة مبنية على
ان المقيد هو المطلق وهما شيئان كما في التعقل التلفظ او ما صدقا عليه

وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب بالمتعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج ووجه العلامة التفتازاني في الشرح
الشرح هذا الكلام قائلا لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صم
يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين اما ان المامور به هو هذان
الامران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل
صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول
لان للمامور به شيئان اذا انتفى احدهما بقي الاخر ومن ذهب الى الثالث جعل
القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان اذا انتفى احدهما بقي الاخر ومن
ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء احد
فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق و
والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى
الاختلاف في اصل اخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما
هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد
شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كانا
بحسب الوجود شيئا واحدا وقال الفاضل الشيرواني والاوضح ان يقال هذه
المسئلة مبنية على ان المطلق ليس الا المقيد لان المطلوب في الامر ليس الا
الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط وهو المطلق
ام لا لكن النزاع في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ
والتعقل ام شيء واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب وبالمفهوم المركب
الذي كان مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب فهو ما يصدق عليه لذلك اللفظ
المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والمقيد ونبه بالتعبير عن الحقيقة بلفظ ما
صدقا عليه تاثيرا على ان في هذا المشي وهو ان لا يكون المطلق والمقيد شيئين
في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والمقيد على هذا الشيء الواحد لعدم التمايز
بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاخر ان التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل

نظرا

نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن المطلق والمقيد عين الجنس والفصل ولا
يحصل من الصلوة دون تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية
بل ليس هذا الا تركبا اعتباريا نبه على ذلك بقوله وينظر ذلك اشارة الى
انه نظيره فان قلت ما صدق عليه الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في
العقل من هذين المفهومين كيف ولو كان كذلك لكان تركيبا حقيقيا لانطباقه
على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض و
ذلك مما لا شك فيه فذلك لا يقتضي كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال
والاظهر في توجيه الخلاف ان المطلوب في العبادة الموقتة هي تلك العبادة و
الوقت قيد لها خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون شرطا به حتى لا يصح من عابده
او لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا فات فيه بقي اصل
وجوبها مع نقص فيه وحينئذ لا تكون المسئلة مبنية على الخلاف الذي ذكره
العلامة التفتازاني اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة على انه يتوقف
الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق هو ان القضاء
كما كان واجبا بامر جديد اذ تقرر في الحكمة ان لا تمايز بين الجنس والفصل
في الخارج والا لم يصح الحمل على ما تقرر في الموافق وحينئذ القائل بانه لم يجب
بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول طلبي مبنا على هذا حتى يندفع بما تقرر في
الحكمة بل على ما قررنا وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد
انتهى ما حققه الشيرواني وفا سهما في اطلاق القضاء لغة وشرعا وله في اللغة
معنيان احدهما انه بمعنى خلق وتم كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في
يومين وثانيهما بمعنى الالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وقيل بمعنى اتقوا الله كم يكذا او كذا اذا لزمه واهل لهم في هذا المعنى قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب من حيث كان ما اخبر به تعالى حقا ثابتا
وذهب اخرون الى ان معنى هذه الاية الاعلام ويقال في المعنى قضى فلان
دينه انه من المعنى الاول بمعنى انه وفاه على المستحق بتمامه وكماله واعلمنا

منها ضبط الفعل الجامع شروطا ثلاثة اولها ان يكون مثلا للمقضي في الصورة او الوصف
وثانيها ان يكون سبب وجوب ذلك قد تقدم حقيقة او تقديرا وثالثها ان يثبت
التعبد بالقضاء بسبب غير السبب الاول فلا تدرك به على الاصح ان يكون العبادة
متعلقة بوقت عرض فيه فوت ولهذا لم يقل في الصلوة انها قضاء الصوم لاختلاف
الصورة وفي نحو احدى الكفارات انها قضاء لما كان سبب وجوب الطلب حراما فان
قيل فكيف يصح نحو القضاء في النوافل وليس هناك سبب وجوب لا سبب
ثاني اجيب عنه بان من يقول بدخول القضاء في النوافل لا بد من ان يجعل التعبد
الثاني سببا ثانيا فلانه اذا لم يصل ركعتي الفجر في وقتهما يجعل الفوت سببا
ثانيا للتعبد وبفعل بنية مخصوصة وعندي فيه اشكال لنا وجوه الاول
ان الاصل عدم شغل الذمة بشيء من الشرائع فلما ورد من الشارع مثلا
صل في الوقت الفلاني دل على الشغل في ذلك الوقت لانه المتبادر من ظاهر
اللفظ فانقطع الاصل في هذا الوقت للدليل فلما ورد من الشارع فالتكليف
بعد مضي الوقت الموصوف مخالف للاصل فيحتاج فيه الى دليل فيكون القضاء
بامر جديد وهو المطلوب الثاني لو كان المعلق على وقت معين يدل على مطلوبية
الفعل بعد هذا الوقت المعين وبعده لم يكن الامر حينئذ موقتا وهو خلاف المفروض
وبه تمسك الحاصل الثالث انا لا نرتاب في عدم الفرق في نسبة ما قيل يوم الجمعة
وما بعده في انه لا يتناول احدهما دون الاخر وقد تحقق عندنا وعند الخصم انه لا
يدل على حكم ما قبله فليكن كذلك فيما بعده قضاء لحق التسوية بينهما لانها
المفروضة واعترض عليه بانكار التسوية ووضوح الفرق بينهما اما اولا فلان
الوقت الثاني صالح لان يوقع الفعل فيه على وجه القضاء وعلى وجه الخلف
بالايقاع واما ثانيا فلانه يصح ان يصدق على المكلف بانه مامور بالفعل
بعد خروج ذلك الوقت للاستصحاب فلان بقاء وجه الاشتقاق وليس
منها الرابع انه ما عدا ذلك الوقت المعين لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات
فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعده وبه تمسك في التهذيب والمنتخب وفيه

القرافي

القرافي في شرح المنتخب قائلا بانه الاول مفهوم لا يلزم من عدم دلالته على خصوص
وقت اخر ان لا يثبت القضاء به لانه دل على طلب الفعل في الوقت الاول بخصوص
مركب من الفعل والوقت الاول فقد تعذر احد جزئيه وهو الوقت الاول فبقي دلالته
على الفعل تقديرا بعد ذهاب وقته فيخرج المكلف عن عهدته بايقاعه في وقت اخر
فيه سد لو امر كان اذا قال افعل في اي وقت شئت فان زمان الفعل حينئذ لا
يكون مدلولا للامر والجواب ان الله تعالى انما يبين وقتا للمصلحة تكون في خصوص
ذلك الوقت وتنتفي في غيره بل يكون هناك مفسدة والاوامر تتبع المصالح
فاذا ذهبت الاوقات لذهاب وقتها ذهبت المصالح فتعدم بها الحكمة لان الاوامر
الشرعية المعلقة على اوقات موقتة بعضها لم يستعقب بادلة اخرى دالة
على القضاء بعد مضي هذا الوقت كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان و
بعضها غير مستعقب بشيء اصلا كما في صلوة الجمعة والعيدين وصلوة الاستسقاء
للامر اذا دل الاعم بالاخص لان العام لا يدل على الخاص بالحد على الدلالات الثلث
الثلاثة وبه تمسك التهذيب ايضا والمبادي السادس لو نزعت الاوامر
التجمية الدالة على وجوب القضاء منها قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها ولو كان القضاء يجب بالامر
الاول لكانت هذه الاوامر اما لا فائدة فيها اصلا وهو باطل اذ لا يصدر ذلك
من الحكيم او فائدتها ان يدل عليها فلا تكون الا التاكيد اذ لا فائدة هنا سواه
لكن فائدة التاسيس اولى لانه اكثر فائدة وهذه منشاه في المختلف السابع
ان تعليق الامر على هذا الوقت المعين لا يخلو اما ان لا يكون لمصلحة
اقتضت ذلك او لا بان كان لمصلحة والاول باطل قطعا اذ الحكيم لا يفعل الا ما فيه
مصالح العباد فتعين الثاني وحينئذ فالمصلحة حال تعلق الامر بهذا الوقت
المعين موجودة قطعا فايقاعه في غيره لم يعلم انه مصلحة ام لا فاذا انتفى العلم
بالمصلحة فلا ينبغي الحكم بها من دليل اخر وفيه ان الامر يدل على وجوب المامور
به وانه مصلحة قطعا اذ الحكيم انما جرت اوامره ونواهيه على المصالح وليس

للاوقات تاثير في ايقاع الافعال في فرضها وحينئذ ينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة في
اي وقت شاء واجيب بانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في كون الفعل
مصلحة فيها حتى لو فعل المكلف الفعل في وقت اخر غير الوقت الذي علق الامر
عليه كان مفسدة وفيه كلام الناس ان الاحكام تابعة للمصالح وهي مختلفة
باختلاف الاوقات ولهذا اوجب الصلوة في وقت دون اخر وكذا الصوم
وباقي العبادات بل يجوز ان تكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد
فلا يلزم من ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضاء بمجرد الامر وغاية
هذا الدليل لما قبله ظاهرة التاسع ان تعليق الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع
الى المكلف اذ هو الاصل في شرع الاحكام سواء ظهرت الحكمة او خفيت وتلك الحكمة
غير حاصلة في غير ذلك الوقت والاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت
ان يكان ايجاب الفعل فيه اولى فكان القضاء اولى من الاداء وان كانت مساوية
كان تخصيص احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه قال الله تعالى عن ربه ان
يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل
في وقته واذا لم تكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضاء فهذا الدليل
والذي قبله بعض ما تمسك به العلامة في النهاية العاشر لو وجب القضاء بالامر
الاول لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف اما الملازمة فبينة اذ الوجوب
اخص من الاقتضاء لان الاقتضاء يعم الوجوب والندب والحرمة والكراهة وثبوت
الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بان قول القائل
صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء لا تضمنا ولا
تعرض له ولا اشارة له اصلا وبه تمسك الشيخ العضدي ولمتوهمه الشيرازي
بوجه ذكرناه في المختلف الحادي عشر لو كان وجوب القضاء ثابتا بالامر المذكور
لكان مقتضيا له والا علمه ولو كان كذلك لكان لعادة لا قضاء للاول وكان
بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني
باطل بالاجماع اذ لم يقل احد ان الاتيان به في الوقت الثاني اداء بل هم مطبقون

على

على انه قضاء وحينئذ ان الخصم يقول بذلك ولكنه يقول بان هذا القضاء علم من
هذا الامر الموجود الذي ثبت به الاداء لا من دليل اخر الثاني لو كان الامر المذكور
مقتضيا للفعل في الوقت الاخر لا لاتيان به في هذا الوقت وفي الوقت
الموصوف له على حد سواء فلا يكون الاتي به مؤخرا عاصيا والتالي باطل
فالمقدم مثله واعترض على هذا الوجه وعلى الذي قبله بانه للخصم ان يقول
ان معنى انه امر بالصلوة وبايقاعها في يوم الخميس فلما فات ايقاعها
فيه الذي به كمال للمامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضا خصوص
يوم الجمعة ولا كونه اداء ولا كونهما سواء للتفاوت بالنقص والكمال والجواب
عنه ان المامور به فعل واقع في ذلك الوقت فايقاعه في ذلك الوقت مامور به
نفسه لصفته لا يبقي المامور به الرابع عشر ما تمسك به في الوسيلة الخامس عشر
ما احتج به في الوافية وقد ذكرناهما في المختلف فلاحظه وتعقل واحتج المرتضى
في الذريعة حيث قال والدليل على صحة ما اخترناه ان الامر متناول بلفظه
الا الوقت الاول سواء اطاع المامور او عصى فاذا كان لو اطاع لم يتناول
سواه فكذلك اذا عصى لان الطاعة والمعصية لا يعين مطلق وايضا فان
ايجاب الفعل في وقت مخصوص كايجابه على صفة مخصوصة وكما انه لا يتناول
ما ليس له تلك الصفة فكذلك لا يتناول ما هو في غير ذلك الوقت ومما يؤكد
ما ذكرناه ان تغاير الوقتين موجب لتغاير الفعل وليس كذلك تغاير الصيغتين
فاذا وجب ما ذكرناه في الصفة كان اوجب في الوقت لانه اكد من حيث
ما ذكرناه ثم اوردهما على نفسه سؤالا ثم اجاب عنهما ذكرناها في المختلف
فلاحظه وتدبره واحتج المخالف بوجوه الاول ان هنا مطلوبين
احدهما الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس مثلا فيفوت الثاني ولا يسقط
الاول ولا يسقط الميسور بالمعسور والجواب لا نسلم تعدد المطلوب بل الصوم
المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاع هذا المطلوب في غيره وفي النهاية والمنية
قرر هذا الدليل بطريق اخر مغاير لهذا التقرير ذكرناه مع الجواب عنه في

المختلف الثاني ان الوقت كأجل الدين وكما لا يسقط الدين بالتأخير من اجله
كذا العبادة لا تسقط بتأخيرها عن وقتها والجواب عنه اما اولا فبان ضرب الاجل في
الدين انما هو لرفع الوجوب معجلا لا لرفعه بعده وهو معلوم عادة بخلاف العبادة
كذا قيل واما ثانيا فبان العقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق باستحقاق الحق
ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضي صاحب الحق قبله بخلاف المأمور به كذا قيل
ايضا واما ثالثا فبانه قياس لا نقول به سلمنا لكنه باطل لعدم الجامع وفي المنية
اضعف لعدم الجامع وفيهما نظر اذ عدم الجامع لا يوجب الضعف المقتضي
للصحة في الجملة بل الصواب البطلان كما قلنا واما رابعا ففي المنية من ان
الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة
مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا
زال ذلك بوقت محدود داخل لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة
عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل رفاقا بالمديون فان الغرض من
ايصاله الى صاحبه في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه
الوقت الذي بعده انتهى الثالث انه قال اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم
ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني والجواب عنه ان
التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المأمور به وهو الفعل في الوقت
الاول وانما يفيد ان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو
عين المتنازع الرابع ان الزمان ظرف فلا يؤثر اختلاله في السقوط كالدين والفرق
بين هذا الوجه والوجه الاول ظاهر ومن هنا ذكرهما العلامة في النهاية واجيب
عنه بالمنع من كون اختلال الوقت غير مؤثر في السقوط فانا فرضنا الكلام في مقيد
لو قدمه لم يصح ولو اخره لعوقب وجعل هذا جوابا عن الوجه الاول ايضا الخامس
المطلوب بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا بالامر لانه ليس من فعل المكلف
وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل واجيب عنه بان المطلوب هو الفعل
فيه فيحمل النادر عليه والجواب عنه بان الاصل براءة الذمة والحمل على الغالب

منافٍ

منافٍ له فالحمل عليه السابع الغالب وجوب القضاء فلا بد له من مقتضي
والاصل عدم سوى الامر السابق فكان هو المقتضي والجواب عنه ان القضاء
انما يجب بامر جديد او دلالة اخرى وكما ان الاصل عدمها فكذا الاصل عدم دلالة
الاول الثامن انه لو وجب القضاء بامر جديد لم يكن قضاء بل كان اداء
كالامر الاول واجيب عنه بانه نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضاء لكونه استدراكا
لما فات من مصلحة الفعل المأمور به اولا التاسع لو سقط وجوب الفعل
لخروج الوقت الثاني فكذا الاثم اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول
فلم العاشر الاصل بقاء ما كان ولما كان اصل الوجوب ثابتا اولا كان باقيا
بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عنه ان الوجوب مؤقت
فلا يبقى بعد فوات الوقت والا لم يكن للتقييد بالوقت فائدة الحادي عشر لو لم يكن
موجبا للقضاء لكان ايجاب القضاء خلاف الظاهر واجيب عنه بانه خلاف الظاهر
لانه من ايجاب عدم القضاء مع اقتضاء الامر القضاء لا من عدم ايجاب القضاء
وبينهما فرق ونحن لا نقول بان الامر يقتضي ايجاب عدم القضاء بل لا يقتضي القضاء
منصوص مخاصمة بين الاصوليين في ان الامر بالماهية من حيث هي الكلية يقتضي الامر
بشيء من جزئياتها اولا والحق عندي ان الامر المتعلق بالماهية امر بها لا باحد
جزئياتها الا ان تكون هناك قرينة دالة على خصوص بعض الجزئيات فيجب العمل
حينئذ بمقتضاها ولا يكون هذا من محل النزاع في شيء وعلى هذا جمهور الحاصل و
التحصيل والتهذيب والمنتخب والمبادي وغاية المبادي والتحفة والوسيلة
والبيضاوي والبحر المحيط والمختلف وذهب جماعة منهم الآمدي والحاجبي في المختصر
وشرحه والبهائي في الزبدة الى ان الوارد متعلق بالجزئيات بحسب التحقيق
والواقع لا بالماهية الكلية ولما كان ظاهر ذلك وظاهر العلامة في النهاية وابن
الاعرج في المنية التوقف لنقلهما الخلاف بدون اشعار بالموافقة او المخالفة
وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي ان النزاع بين ان يكون متعلق
الامر هو الماهية الكلية او احد جزئياتها على التعيين وعليه التهذيب والمنية

والمشهور فصلوا بين الماهية الكلية واحد جزئياتها وعليه الحاصل والنهاية و
المبادي وغاية المبادي والزبدة وبعض شروحها وعليه جرينا في البحر المحيط والمختلف
وهو باطل لما قرره العلامة في النهاية وابن الاعرج في المنية من ان فهم المطلوب
واحد الجزئيات ان اريد به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا
يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي
فروا منه وهذا الكلام على بطلان القول بان متعلق الامر احد الجزئيات ويلزم
منه ان لا يجعل محل النزاع الماهية الكلية او احد جزئياتها على الاطلاق بل على التعيين
ومن هنا قيد التهذيب والمنية احد الجزئيات بالتعيين وعندي فيما اشكال اذ ما
ذكره في النهاية والمنية من الرد انما هو ببطلان قول من قال ان متعلق الامر احد
الجزئيات سواء كانت على التعيين او لا وليس فيه رد على خصوص من اطلق وفيه
كلام وثانيها المشهور اطلاق الجزئي وفي الزبدة وبعض شروحها فيكون المطلوب بالامر
فعل جزئي مطابق للماهية وقيل هو فوق قيد الجزئيين بالمطابقة للماهية فتأمل
فهل تجد فرقا بين الفريقين او انه مجرد عبارة زائدة على المقصود وثالثها قد اختلف
في التعبير عن هذا البحث اختلافا يؤدي الى الاختلاف في محل النزاع فالعلامة في النهاية
وابن الاعرج في غاية المبادي فرضا البحث بالاقتضاء اي ان الامر بالماهية الكلية لا
يقتضي الجزئي وفي الحاصل الامر بالكلي لا يكون امرا بشيء من اجزائه وبمعناه في
التهذيب والمنية والمبادي وفي الزبدة وبعض شروحها المطلوب بالامر فعل جزئي مطابق
للماهية الى اخره والاختلاف من جهة الاقتضاء وعدمه ومن جهة ان في بعضها ان الامر
متعلق بالجزئي بلا واسطة كما تدل عليه عبارة الزبدة وفي بعضها يتعلق بالجزئي بواسطة
الكلي لان الامر تعلق به اولا ولا يتحقق بدون الجزئي كما تقتضيه عبارات التهذيب والنهاية
لحقيقة ان ولابها في تعريف الماهية ومرادفها واطلاقاتها وتقسيمها ماهية الشيء هي
هي ما به الشيء هو هو كما ان ماهية الانسان هو الحيوان الناطق لان
الانسان انما يكون انسانا اذا كان حيوانا ناطقا ولفظ الماهية يرادف الذات
والحقيقة والجوهر ونحوها الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق

الذات على الموصوف بالشيء هكذا قال بعض من صنف في علم الميزان لفظ الماهية
على الامر الحاصل في القوة العاقلة وقد يطلق على الماهية الذات والحقيقة باعتبار
الوجود الخارجي وقيل يرادف الماهية المحققين والذات وقيل الماهية اعم من
الحقيقة لانها تقال على الموجود لاعيان الموجودة في الخارج وتنقسم الماهية الى
قسمين احدهما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالواجب
والنقطة والعقل والنفس وثانيهما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق
كالبيت وكالانسان كذا قيل وعندي فيه اشكال والمعروف الصواب ان الماهية
البسيطة ما لا تكون لها اجزاء عقلية ولا خارجية والماهية البسيطة ما كانت لها
اجزاء كذلك وتنقسم الماهية الى قسمين ايضا احدهما الماهية الشخصية كزيد
وعمرو وشبههما وثانيهما الماهية النوعية كالانسان والحيوان مثلا والله اعلم بحقائق
الاشياء ومناسبها ما ذكرنا اليه في هذه المسئلة متفرعة على القول بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج في ضمن الاشخاص والافراد وعدم وجوده وفي ذلك خلاف فيه المشهور على
وجوده وفاقا للمشهور وعليه التجريد والرسالة الشمسية والقطاني في شرح المنتخب
واليه صرنا في كتب المنطق كالضياء والمنار والاصولية كالبحر المحيط والمختلف
ويحكى عن المحقق الطوسي وصاحب المطالع وجمع من الحكماء كصاحب حكمة العين
وشارحها وصاحب الكشف وعليه نفى الناس من الكرجود في الخارج ويحكى
عن السيد الشريف وشارح المطالع وجماعة من الحكماء وتمسكنا عليه في المنار
بوجهين احدهما ان قولنا زيد انسان قضية خارجية وهي يقتضي اتحادهما
بحسب الوجود الخارجي والا لزم ان لا يكون زيد متحققا من الماهية الانسانية وكلا
وعليه معقول كلام وثانيهما ان الحيوان العام مثلا جزء للفرس والانسان مثلا
وهما موجودان في الخارج وجزء الموجود موجود وبه تمسك التجريد والرسالة الشمسية
وهذا حاصل ما تمسك به الطوسي وصاحب المطالع وحكمة العين والكشف على ما
نقل عنهم وفيه انظر معقول والكلام في الجزء الخارجي وقد سنناه في المختلف والمنع
انما يكون بعدم وجوده في الخارج بوجه الا انه لو وجد الكلي الطبيعي في الخارج

لزم حلول الشيء الواحد في الامكنة المختلفة واجيب عنه بان المراد بالوحدة هاهنا هي
الوحدة النوعية لا الحقيقية فالحال في الامكنة المتعددة ليست هي بل انما هي
افرادها وفيه شناعة اذ قالوا بان الفرد الذي في هذا المكان والفرد الذي في ذلك المكان
ان كانا الكلي الطبيعي متحدا في ضمنها عاد الاشكال وان كان غير موجود لزم ما نفوه
الجزء وهو الكلي الطبيعي عن الكلي وهو الافراد والثاني فلان ما وجد في الخارج مثلا الحيوان
لا بد وان يكون في فرد من الافراد فالموجود في زيد مثلا ان كان عين الموجود في عمرو لزم
وجود جسم واحد في آن واحد في مكانين وهو بديهي الاستحالة وان كان غيره فلا يكون
كليا لان الكلي شيء واحد مشترك بين كثيرين والجواب عنه هو الجواب عن الذي قبله
والخدش هي الخدش الثالث لبعض من تحقق في علم الميزان في مصنف له وهو ان
بين كونه كليا وبين كونه موجودا في الخارج تناقض وذلك ان الوجود الخارجي مانع
من عروض الكلية لان ما وجد في الخارج يكون بتشخصه مانعا من الشركة فيه للزوم
المتخصصات بهذه الكلية انما تعرض للمجرد في الذهن فمعنى قوله الكلي الطبيعي موجود في الخارج
ان الحقيقة التي تعرض الكلية بعينها العقل موجودة في الخارج والمراد بكلية المعنى
اي كونه مشتركا فيه هو كونه مطابقا لما يشتمل عليه كل واحد واحد من الافراد وهذا
من الحق امحض الاجماع انتهى كلامه الرابع لو وجد الكلي الطبيعي في الخارج لكان اما
نفس الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلانه لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في
الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الطبيعة الكلية وهي عين الجزئي بين
الآخر وعين العين عين فيكون كل واحد فرض عين الآخر وهو خلف واما الثاني فلانه
لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء ما لم يتحقق اولا
وبالذات لم يتحقق الكل ولا يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث
فبين الاستحالة اذ الخارج عن الشيء يستحيل العقل ان يكون عينه وحكي هذا الدليل
عن الشريف وشارح المطالع وجماعة من الحكماء ولهم حجة اخرى ذكرناها في الجواب
عنها في المختلف واجيب عن هذه الحجة بانا نقول قوله اما نفس الجزئيات ان اريد

انما

انها نفس الجزئيات ان الطبيعة نفس الطبيعة التي في ضمن الجزئي وان القيد المميز بين
الجزئيات اعني الفصل خارج او يريد ان الطبيعة نفس الطبيعة مع القيد فان اراد
الاول فمسلم ولا نسلم لزوم ان يكون كل واحد عين الآخر لان القيد على هذا التقدير مميز وان
اراد الثاني فممنوع ولا نسلم ان يكون الكل عين الجزء وهو باطل بالضرورة وبانا نختار
انها جزء ويرجع الى الاول وقوله ويلزم تقدم الجزء على الكل ان اراد به التقدم الذاتي
فهو مسلم ومتحقق وان اراد التقدم الزماني فممنوع كما في العلة والمعلول وكما في
الهيولى والصورة وقد تكلمنا في هذا المقام في بحث الواجب الكافي من المختلف
والكلي الطبيعي من المنار فلاحظهما وتعقل وسادسها انه اختلفوا في ان النزاع
في وجود الكلي الطبيعي هل لفظي او معنوي قال العلامة الحسيني والحق ما حققناه
من ان النزاع بين الحكماء والمتاخرين لفظي وكل حزب بما لديهم فرحون والحق عندي
انه معنوي وفاقا لبعض شراح الزبدة حيث قال والتخييل بعضهم في هذا المقام مما لا
يناسب ان يتخيل بالنسبة الى الجميع من الافاضل والمتبحرين وهو ان النزاع بينهم
لفظي ومنشأ الخلاف عدم التفرقة بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وهي
تجردها عن العوارض والحكم بانهما واحد ولا يخفى ما في هذا الخيال فلا يحتاج الى
زيادة تجهيل القائل فيه والقائل وكان قول المصنف والقول بان منشأ النزاع عدم
التفرقة بينهما بشرط لا وبلا شرط بعيد تعريض بالحاصرين على ما بينه الفاضل المحقق
المتقن الذي عنه انتهى وسابعها من قال بوجود الكلي الطبيعي لم يقل بانه موجود منفردا
عن افراده واليه والى غيره اشار بعض شراح الزبدة قائلا المشهور مما نقلناه من
ان الخلاف في وجود الكلي الطبيعي فانه هل هو في ضمن الجزئي على وجه الجزئية له
او غير موجود اصلا انه لا قائل بان الكلي الطبيعي موجود منفردا عن افراده واسماه
بوجود على حدة لبطلانه بالضرورة ونقل الشارح الجواد قولا ثالثا وهو انه
موجود في ضمن الافراد لا على وجه الجزئية انتهى وثامنها انه قد اختلفوا في تعريف الكلي
الطبيعي نقل الشيخ المتاخرين ان الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية او صالح لعروضها
حتى لا يقتضي الجنس الطبيعي فان الطبيعة من حيث انها معروضة للجنسية او

او صالحة لعروضها ولا بالكلي العقلي لانه العارض والمعروض لا المعروض بشرط العارض
وعن الاشارات انه الماهية المعروضة الكلية من حيث هي هي والذي ذكرناه في ضياء
الاذهان انه الماهية المعروضة للكلية من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية لما وفقه
هبة الله الحسنى عن التقى الحكماء الا انهم ابدلوا الماهية بالطبيعة وفي المقام
تنبيهات تغير هذه ذكرناها في المختلف فلاحظه وتعقل لنا وجوه الاول انه
قد ثبت ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج وقد تبرهن ان مرجع الامر نحوه فليكن هو
المطلوب حقيقة لان الكلي عين الجزئي ولان الاصل عدم التكليف بما لم يكن هناك
دليل ينص على مطلوبية الخصوصية الثاني ان المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا
يكون المطلوب هو الجزئي فيكون هو المشترك اذ لا مخرج عنهما واجاب عنه في
الشرح العضدي قائلا بانه يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب
حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه
الظاهر وفيه انه لا استحالة في طلب المشترك بعد قيام الدليل على وجوده في
الخارج كما ذكرناه في التنبيهات الثالث ان دلالة اللفظ على شيء اما باعتبار
انه موضوع له واما باعتبار انه لازم بما وضع له والدلالتان منتفيتان اما الاولى فلان
اللفظ لا يتناول بالوضع الا الماهية الكلية والماهية الكلية غير الماهية الجزئية
واما الثانية فلان الجزئي ليس من لوازم الكلي حتى يلزم من فهم الكلي فهم الجزئي
بل الامر بالعكس واذا ثبت ذلك التحقيق فيتفرع عليه ان الوكيل بالبيع المطلق
لا يملك المبيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش من حيث اللفظ بل انما يملكه
بقرينة دالة على جزئيات الكلي جعلها عليه لحمل البيع في العقود المذكورة على البيع
بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا وهي العرف وعلى هذا العلامة العميد
العلامة في المبادي وغيره في غيرها وتابعهم ابن الاعرج في غاية المبادي قائلا
ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان بل يمتنع ان تكون في الاذهان
لان كل ما وجد في الخارج لا بد ان يكون له خصوصية عينية بها يمتاز عما عداه وكل ما كان كذلك
فهو جزئي فعلى هذا لو دل على طلب ايقاع الماهية الكلية في الخارج لزم

تكليف

تكليف ما لا يطاق بل انما يدل على جزئي من جزئيات ماهية البيع فكأنه قال اوقع
اي جزئي شئت من جزئيات ماهية البيع واما بيع الوكيل بالغبن الفاحش لو بطل بطل
بدليل خارجي لا لانه لا يملكه الوكيل والجواب منع الاستحالة لما قدمناه من قيام الدليل
على وجودها في الاعيان نعم رد هذا الدليل بعض في البحر المحيط ثم اجاب عنه فيه
فلاحظه وتعقل الرابع والخامس للتفرشي في الوسيلة ذكرهما السادس لبعض من وافقنا
وقد ذكرنا الجميع في المختلف فراجعه وتدبر لنا المخالفون بوجهين متقاربين
الاول ان المشترك معنى كلي لا تصور لوجوده عينا واشتراكه باعتبار مطابقته حد
الطبيعة العقلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر لاستدعاء الطلب امكان
الفعل فيتعلق الامر بالكلي اذا بالجزئيات وخطأهم العلامة في النهاية قائلا ان
الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا في
متشخص لا يقتضي عدم تعلق الاطلاق الثاني للآمدي وحكي عن الحاجبي والعضدي
وهو ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والا استلزم
الامتثال وهو خلاف الاجماع وذلك انها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات
من حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية كلية
وانه محال وفيه اما اولا فلان الشيء قد يكون جزئيا وكليا معا كالاجناس
المتوسطة والانواع المتوسطة والجواب عنه ان المراد بالجزئي هنا هو الجزئي
الحقيقي كما ينبئ عنه قولهم فمن حيث انها موجودة تكون متشخصة جزئية واما
ثانيا فنمنع الاستحالة وذلك لانها على تقدير فرض وجودها لا يلاحظ فيها التشخصات
بل تلاحظ من حيث هي هي فهي كلية وليست جزئية كذا قيل واما الثالث فيما
قاله الشيرازي وهو مع الجواب عنه مذكوران في المختلف فلاحظه وتدبر والله اعلم
بحقيقة الحال مقاصد بين الاصوليين في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر
بذلك الشيء او لا الحق عندنا ان الامر لغيره طلب الامر لغيره بالشيء ليس امرا
لذلك الغير وهو مطلق اي سواء كان بلفظ الامر كقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة او
بالصيغة كما في قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا وكذا احتج العلماء على هذا الحكم بوجهين

والنهاية والتحصيل والمبادى وغاية المبادى والحاجبيان فى المختصر وشرحه وصحح الجامع
واستظهره بعض مشايخنا المعاصرين وبه قال الامام الرازى والآمدى واتباعهما واليه
ذهبنا فى البحر المحيط والمختلف ونقله فى المنية عن المحققين وذهب شذاذ من
الناس الى انه امر له مطلقا وفصل بعض فقالا ان كان بلفظ الصيغة فلا نزاع فيه وان
كان بلفظ الامر ففيه الكلام وهذا القول يوجد النظر فى كلام سيف الدين الابهرى
فى شرحه على الشرح العضدى وظاهر المنية التوقف ونقله الخلاف بمجرد الاستفادة يبتنى
من الموافقة او المخالفة لنا وجوه الاول انه لو قال السيد لواحد من عبيده مر اخوك
بعبدى قبنا بكذا ثم قال للعبد لا تطعه فيما امرك به لم يعد من الكلام المتناقض فى
شيء ولو كان مجرد امره لجوهر امر الغير لكان ذلك بمنزلة ما لو قال للغير اوجبت
عليك طاعتى ولا تطعنى وهو تناقض بالاجماع الثانى لو كان الامر بالامر بالشيء
امرا بذلك الشيء لدل عليه باحدى الدلالات الثلاثة وهى منتفية قطعا الثالث
لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا فى مالك لانه امر لعبد
الغير واللازم باطل وملحق بالضرورة واتفاق العقلاء الرابع لو كان كذلك لكان
قول الله تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم دليلا على ايجاب الصدقة عليهم مع انه
لا يدل بل لا وجوب قبل دليل اخر هو غير محل النزاع الخامس لو كان كذلك لزم صحة
كون الواحد مثابة امر النفس فى صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالى باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبه تمسك المحققون واعترض بعض المعاصرين قائلا
امر شخص بان يامره غلط لان الامر يقتضى الاستعلاء ولا يستلزم الوجوب الا مع
العكس فلا يتصور ذلك السادس انه قال لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع وبقوله رفع القلم
عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ الحديث وبان الوجوب مستلزم لعدم لحوق الذم
لهم لو تركوا وهو منتف ولو ترك الولى الامر استحق الذم ولان الصبى لو كان اهلا
لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولى لو يكون تاكيدا والاصل فى الخطاب التاسيس
وان لم يكن اهلا فامره وخطابه خلاف الاجماع وبه تمسك العلامة فى النهاية وما صلى

تمسك

تمسك به التهذيب والمبادى وغاية المبادى وكذا المحققون ايضا ونازعهم فيه
بعض المعاصرين وحكى عن جمال الدين الجرجانى ما هو ان الامر الثانى ليس المعنى
الحقيقى للامر لان الامر للوجوب ولو كان الامر الثانى للوجوب يلزم من الامر بالشيء
الامر بذلك الشيء بلا ريب مثلا اذا امر الله تعالى النبى بقوله امر اهلك بالصلوة
وامر النبى سيستلزم وجوب الصلوة بلا شبهة فقال النبى لهم صلوا فانه
تجب عليهم الصلوة بلا ريب فتكون هذه المسئلة باطلة التتابع اذا قال الله
تعالى للنبى مرهم بالمستحبات لم يقل احد انه امر لهم والا لكانت واجبات وهو
ينافى الاستحباب فيتعقل واحتج المخالف بوجهين الاول ان ذلك مفهوم من
امر الله تعالى وامر رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب
ان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهى العلم بان الرسول والوزير مبلغان لامر الله
تعالى وامر الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر الذى هو محل النزاع واليه اشار
العضدى قائلا وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع
بل ذلك من قراين خارجية والعلامة فى النهاية قائلا ان الايجاب العرفى فانا نعلم
ان النبى مبلغ وكذا الوزير انتهى الثانى انه لو لم يكن امرا لكان لا فايدة فيه
لغير المخاطب والجواب عنه واجاب عنه بعض مشايخنا المعاصرين بمنع الملازمة
وتقريرها انه لم يكن الامر بالامر امرا مع ان فيه فايدة لغير المخاطب وعندى
فيه اشكال تنبيه اذا قال الله تعالى لزيد اوجب على عمرو كذا ثم قال لعمرو كلما
اوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشيء امر بذلك الشيء
فى هذه الصورة من قبيل قولنا اوجب فلان عليك فهو واجب عليك وبه صرح
العلامة فى النهاية وحكى عن جمال الدين الجرجانى بل لم اعثر على مخالف فيه مشتهر
مخاصمة بين الاصوليين فى ان المندوب مامور به اولا الحق عندى ان المندوب
حقيقى مامور به وفاقا للتهذيب ومنية اللبيب والنهاية وصحح الجامع وبه قال
بعض مشايخنا المعاصرين وابو بكر الكرخى وابو بكر الرازى من الحنفية والبصريا
فى البحر المحيط والمختلف وحكى عن المحصول ونقله فى المنية عن المحققين ومذهب

قوم منهم المرتضى في الذريعة والحاجبان في المختصر وشرحه والقاضي الباقلاني الى انه مأمور
به ونقله في المنية عن الكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية وحكاه العضدي عن المحققين
واعترض البهائي في حواشي الزبدة قائلا ان قول العضدي ان القول بان المندوب مأمور به
هو مذهب المحققين خلاف التحقيق انتهى وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
انه لا خلاف بين الاصوليين في اطلاق اسم المأمور به على المندوب مجازا وانما الخلاف في
اطلاقه عليه حقيقة والحق عندي عدم الاطلاق وفاقا للمشهور وثانيها انه لا طائل تحت
هذه المسئلة على تقدير ان الامر للوجوب كما هو الحق كما حكي القول به عن [illegible] الدين
الجرجاني وانما يكون الطائل تحتها اذا كانت لغير الوجوب من ندب او اشتراك لفظي
بين الوجوب والندب او قدر مشترك بينهما وعندي في تحصيل الطائل في هذه الصور
اشكال وثالثها على تقدير ان يكون الامر حقيقة في الندب يكون اطلاق المأمور به على
المندوب حقيقة وعلى الواجب مجازا عكس ما اخترناه وعلى تقدير كونه مشتركا بين
الوجوب والندب يكون اطلاقه على كل واحد منهما حقيقة وعلى تقدير كونه للقدر
المشترك بينهما قال بعض مشايخنا المعاصرين يكون اطلاقه على كل واحد منهما
حقيقة وعندي فيه اشكال لان استعمال الكلي في بعض جزئياته مجاز الا ان الجزء من
مشخصاته الخارجية فانه يكون ح حقيقة ولعله اراد ذلك فتدبر ورابعها قد ذكرنا
في المختلف ما نصه لعلم ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على ان لفظ امر هل
هي حقيقة في الوجوب ام لا قال التفتازاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني
على ان امر للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب واعترضه الفاضل الشيرازي
بوجه ذكرناه في المختلف فلاحظ وخامسها انه اختلف الناس في التفصي عن هذا الاشكال
من فهم منه بان المندوب مأمور به اولا ومنهم من فهم منه بان المندوب هل هو مطلق
به اولا ومنهم من ذكر الصورتين لحيثين كل منهما على حدة وما قاله التفرشي في الرسالة
من ان الخلاف هنا متفرع على معنى لفظ الامر يعني كون الامر طلبا فان قلنا ان لفظ
الامر موضوع للصيغة المخصوصة حين كونها مستعملة في معناها الحقيقي وقلنا انها للوجوب
فقط فالمندوب ليس مأمورا به وان قلنا انه موضوع للصيغة المخصوصة سواء استعملت

في الوجوب

في الوجوب حقيقة او في الندب ولو مجازا او قلنا ان الامر هو الوجوب فقط بل
لقدر المشترك بينه وبين الندب [illegible] فقد وقعت مشاجرة بين البهائي في
الزبدة وحاشيتها وبين الحاجبي وموافقيه ذكرناها في المختلف فلاحظ وتدبر
لنا وجوه الاول ان تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره وتارك المندوب لا يعد عاصيا ولا يحذر تاركه
الثاني لو كان المندوب مأمورا به لكان نفس الترك معصية اذ لا معنى للمعصية
بحسب اللغة الا مخالفة الامر والمخالفة انما تتحقق بترك المأمور به ولكان التارك
للفعل يسمى عاصيا واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله واجاب عنه العضدي
قائلا ان المعصية مخالفة امر الايجاب لان المعنى المراد هو لو كان المندوب مأمورا به
امر ايجاب لكان الترك معصية وقد ذكرناه في المختلف بان هذا خلاف الظاهر
لخروجه عن قانون اللغة ويضعفه [illegible] الثالث ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تحقق
سابقا فلو كان المندوب مأمورا به لكان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب
والندب في شيء واحد وانه محال وبه تمسك التهذيب والمنية وحكي عن المحصول
الرابع قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
ووجه الاستدلال به ان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره فتكون هنا
مفيدة امتناع الامر بالسواك لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا
كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مأمور به
واجاب عنه العضدي قائلا ان المراد لامرتهم امر ايجاب فهو على سبيل المجاز وان
كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه بالدليل ذكرناه واعترض عليه بوجوه منها العلامة
دعواه كلية لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وقد ذكرناه في المختلف
ومنها بعض ان ما ذكره [illegible] وهو ان الدلايل المذكورة على تقدير صحتها لا تفيد الا
الظن والظهور [illegible] فتعارض الادلة من الطرفين وفيه كلام الخامس ما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت
يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فقد نفى الامر الى الشفاعة

التي ثابتة نبيتها فلولا ان الامر يقتضي الايجاب لعدها المندوب وان المندوب غير مامور به
لكان لا فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي مرغب في اجابتها وفيه اشكال
من وجه ذكرناها في المختلف منها ما قاله العلامة في النهاية من ان قولها له عليه السلام
اتامرني ارادت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته ص لا مطلق الامر وهذا
الجواب والذي قبله تمسك الامام في المنتخب والكرخي وابو بكر الرازي فتدبر واحتج
المرتضى في الذريعة قائلا ان الذي يدل على انه تعالى امر بالنوافل انه لا خلاف في وصفنا
فاعلها بانه مطيع لله تعالى والطاعة انما هي امتثال الامر والارادة ولا خلاف في انه
تعالى رغب في النوافل كالفرائض في تناول التكليف لهما فذلك يقتضي كونه
تعالى مريدا لهما وقوله تعالى ان الله يامر ان الله يامر بالعدل والاحسان دليل على ان
النوافل مامور بها لان الاحسان لرصفة النفل دون الوجوب والجواب اما عن
قوله ان الطاعة انما هي امتثال فبانه يجب عليه تخصيصه بالطاعة التي هي فعل
والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهي عنه وقد حققناه في المختلف واما عن الاية فلان
فاطلاق لفظ الامر هنا على سبيل المجاز وفيه انه خلاف الظاهر والجواب لانه
يخالف للدليل المقتضي المرجحة وما نحن فيه كذلك فتدبر واحتج الحاجبان
بوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به وهو عين
اول دليلي المرتضى واجيب عنه اما اولا فبانه يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل
والا فقد الخاص الجواب المتقدم وقد حققناه في البحر المحيط واما ثانيا فبانا نمنع
الكلية اذ الطاعة عندنا هي فعل المامور به او المندوب اليه وفيه اشكال الثاني
انه قد اتفق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك
والجواب عنه ان مراد اهل اللغة تقسيم الصيغة الامر التي تسمى عند النحاة امرا باعتبار
معانيه الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ امر ويدل على هذا
تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والتهديد والاباحة ولا نزاع في انه بالنسبة الى
التهديد والاباحة غير مامور به حقيقة بالعرف فان البته فتفكر تتمة بين
الاصوليين في ان المندوب تكليف اولا الحق عندي ان المندوب مكلف به وفاقا للقاضي

والاستاد

والاستاد ابي اسحق الاسفرايني واقتضاه كلام الكعبي ونقله الجامع عن القاضي
الباقلاني وذهب الحاجبان في المختصر وشرحه الى انه ليس مكلفا به وفي الجامع
انه الاصح وقال النقشواني في الوسيلة في الكلام في هذه المسئلة متفرع على تفسير
لفظ التكليف فان قلنا معناه الزام ما فيه كلفة فالمندوب ليس مكلفا به او طلب
ما فيه كلفة فهو مكلف به والى هذا اشرنا في المختلف وظاهر المنية التوقف لنقله
الخلاف بدون استقرار شيء من الموافقة او المخالفة وههنا امور ينبغي التنبيه عليها
احدها في بيان معنى التكليف والحق عندي انه طلب ما فيه كلفة من الافعال
بدون التقييد بالالزام فيشمل الواجب والمندوب فيكون في المندوب تكليفا
بهذا المعنى وقال الجامع التكليف الزام ما فيه كلفة من فعل او ترك لا طلب ما
فيه كلفة من فعل او ترك على وجه الالزام وعلى هذا لا يكون المندوب مكلفا به
وعن القاضي الباقلاني ان التكليف يشمل الواجب والحرام والمندوب و
المكروه فعلى هذا يكون التكليف عنده هو طلب ما فيه كلفة من فعل او ترك
سواء كان على وجه الالزام كالواجب والحرام او لا كالمندوب والمكروه وفي الناس
من نظم الكلام فيه ومنه بعضهم ان التكليف منحصر في الواجب والمحرم ونازعه
فيه وثانيها المشهور ان التكليف يستلزم المشقة وثالثها الحق عندي ان النزاع
لفظي وقال بعضهم وقيل ليس بلفظي والى ما اشرنا اليه اشار الحاجبان
في المختصر وشرحه بقولهما وبالجملة فالمسئلة لفظية وقد ذكرنا هذا الكلام في البحر
المحيط بان معناه ان النزاع مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه
كلفة فليس بتكليف وان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف وان فسر بما فيه
مشقة فتكليف فتدبر لنا ما ذكرناه من تفسير التكليف فانه صادق
عليه فيكون مكلفا واحتج الاستاد بانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه
سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في
فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل ورد عليه اما اولا
فلانه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف
قلنا هذا حكم اخر واما ثانيا فيلزم كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب

من غير طلب تكليفا لانه ان فعل نال المشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب
عليه وهو باطل اتفاقا واحتج المخالفون بانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن
فيه مشقة فكان المباح فلا يكون تكليفا والجواب ان المشقة انما الحصل في فعله وان لم
يكن في تركه حرج فيكون مندوبا خلاف بين الاصوليين في ان الاباحة تكليف ام لا
الحق عندي ان المباح غير مكلف به وفاقا للعلامة في التهذيب وبه قال بعض المعتزلة
وحكمه الجامع واختاره في المختلف وقيل انه مكلف به وهو اختيار الاستاذ ابي
اسحق الاسفرايني والقاضي او ابي الطيب ابن الباقلاني والحاجبي في المختصر وشرحه
وبعض مشايخنا المعاصرين وفي شرح الجامع انه الاصح اذ هو التخيير بين الفعل
والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع وان اردت الاطلاع زيادة على
هذا فلاحظ تعريف المباح في صدر الكتاب وانكر بعض المعتزلة ذلك محتجا عليه
بانه انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع ومستمر بعده
والجواب ان هذا اشتباه منه بين الاباحة الاصلية المرادفة للاذن الذي هو
جنس للاحكام الخمسة وبين الاباحة الشرعية والذي يكشف ذلك ملاحظة
احدها في صدر الكتاب وتدبر وفاتهما فقيل المباح جنس للواجب لانهما مأذون
في فعلهما واختص الوجوب بفصل المنع من الترك والحق في شرح الجامع قائلا
واختص المباح ايضا بفصل الاذن في الترك على السوا فعلى هذا يكون قسيما لا نوعه
وفي الجامع والاصح ان المباح ليس لجنس للواجب ومعنى له النزاع لفظي لان
القائل بالجنسية اراد به المرادف للماذون والقائل بعدمها اراد به الاخص منه
وهو الحكم الشرعي المتساوي الطرفين ومن هنا قال في شرح الجامع فلا اختلاف
في المعنى اذ المباح بالمعنى الاول اي الماذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى
الثاني اعني المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا انتهى واحتج ان التكليف
بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الآخر
ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر واحتج الاسفرايني بانه قد ورد التكليف
باعتقاد اباحة التكليف بنفسه ذلك الامر فيتعلق خلاف بين الاصوليين في ان
المطلوب بالنهي ما هو الحق عندي ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل الذي

هو

هو عبارة عن العدم فاقالا ابي هاشم الجبائي وابي حامد الغزالي والقطب الرازي
في التحرير والقطاوي في الشمسية الى وطائفة من المتكلمين والبيضاوي في المحيط
والمختلف في بحث النواهي وذهب الاشاعرة وشرذمة من المتكلمين الى ان
المطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل المنهي عنه وعليه اهل الجامع ووالده والقشكاي
والرسالة والتلخيص المفتاح والتهذيب والبيضاوي في المختلف وحكى عن المحصول و
عن جمال الدين الجرجاني انه الاصح هو فعل ضد المنهي عنه وبه نطق الحاصل والحج
والتحصيل والمنتخب والمنهاج وغيرهم وظاهر المنية التوقف ونقله الخلاف
بدون اشعار بشيء من الموافقة او المخالفة وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها
نذكرها في بحث النهي منها الفرق بين الكف والاخر به فلا حظه فتنص بالعلماء
هذه المسألة محلها بحث النهي ومن هنا نترك البحث عنها في هذا الموضع لكنه
من الناس وتبحث عنها جماعة كثيرة ولا اعرف ما الداعي لذلك ولم لم يبحثوا عنها
هنالك والجواب انهم لما بحثوا عن الاحكام المكلف بها والنهي من جملتها كما يقتضيه
الادلة تعرضوا له والله اعلم بحقيقة الحال واحتج ان المتبادر من قولنا لا تفعل
هو عدم الفعل وتركه لا الخطر الكف ببالنا اصلا واحتج ابو هاشم بان من
دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل
ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما
ليس في وسعه واجاب عنه ابن الحاجب في المنية قائلا ان العقلاء انما يمدحونه
على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا فيكون الامتناع امرا
وجوديا وهو فعل الضد وفيه ما يحكى عن جمال الدين الجرجاني من ان ابقاء
العدم بحاله فعل والا بكونه مقدورا للمكلف واحتج الامام في المحصول بان النهي
تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع
ان يكون مقدورا له اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض
فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف
بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت

ان المطلوب به امر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد وبه تمسكنا فى المختلف قد
الجواب عنه ان ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف مخبر بكونه
مقدورا واعترضه المصنف بوجه نذكره ان شاء الله تعالى فى بحث النهى فلاحظ وتدبر
تخاصم بين الاصوليين فى ان التكليف بالفعل يتحقق قبل مباشرة المكلف له
او حال مباشرته اياه الحق عندى الاول وفاقا للبادى والجوينى من الاشاعرة و
اخترناه فى المختلف بل عليه طائفة الشيعة وعامة المعتزلة ونقله فى الجامع عن
الجمهور وفى غاية البادى عن المعتزلة وفى المنية ذهب اليه اصحابنا والمعتزلة
والجوينى من الاشاعرة انتهى وذهب الباقون من الاشاعرة الى تحققه حال
المباشرة وبه افتى الحاصل والمنهاج والمنتخب والعبرى ونقل الجامع عن
قوم منهم الامام الرازى انهم قالوا لا يتوجه الامر بان يتعلق بالفعل الزاما
الا عند الحال المباشرة لم ثم قال يعنى الجامع وهذا هو المحقق اذ لا قدرة عليه
الا حينئذ فالملازم بفتح الميم اى اللوم والذم قبلها اى قبل المباشرة على
التلبس بالكف عن الفعل المنهى ذلك الكف عنه لان الامر بالشئ يفيد النهى
عن تركه انتهى فتامل هل تجد فرقا بين هذا القول وبين ما قبله وهاهنا امور
ينبغى التنبيه عليها احدها انه حكى من العراقى انه قال وهذه المسئلة اغمض
مسئلة فى اصول الفقه قال امام الحرمين فى البرهان والذهاب الى ان التكليف
عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد سلك الاشعرى ومن تبعه طريقة
اخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ
من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا فى جواز تعلقه به فى
اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة انتهى وثانيها ان النزاع
مبنى على تعريف القدرة والداعيه وقد اختلفوا فى ذلك فمن الناس من قال
الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد وعن امام الحرمين
انه قال من انصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا
انما يعقل قبل الفعل والى هذا التنبيه اشار ابن الاعرج فى غاية البادى قائلا

والطالب

والطالب للتحقيق ينبغى ان يرجع الى استفسار معنى القدرة فان كان المراد بها الامر
الذى يكون للعبد معه الشروع فى الفعل فلا شك ان العبد قبل فعله موصوف
بهذا الامر وان كان المراد بها الامر الذى به يقع الفعل فلا شك انه مع الفعل معية
زمانية ومتقدم على الفعل تقدما رتبيا وثالثها فى تفسير الداعية فان الفعل
كما يتوقف على القدرة يتوقف عليها وقد نبه على ذلك بعض شراح المنهاج قائلا
اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له فى الفعل او الترك مصلحة راجحة حصل فى
قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا
من اتى لهم دعاه اى طلبه وكان فيه مصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالغرض
وبالجملة اذا حصلت القدرة والداعية وجب وجود الفعل لانهما علة تامة و
الا لزم تخلف المعلول عن العلة واليه يرجع قوله اشار بعض شراح المنهاج قائلا
والمجموع من القدرة والداعية تسمى العلة التامة وانه اوجب يستلزم وقوع الفعل
وقيل لا يجب لكن يصير الفعل اولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار
الذى جزم به الامام ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول فى الاحكام ان اكثر
المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها اذا علمت ذلك فتقرير ما فى المحصول ان
القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارنا
للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم
ان ما كان واجبا لا يكون مقدورا وتقرير ما اشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل
يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مامورا حال القدرة والداعية
عند المعتزلة لكونه من جملة الازمان التى قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
فى تلك الحالة فينتفى ما قاله وهل العلة متقدمة على المعلول او مقارنة لم
فيه قولان مشهوران انتهى كلامه وخامسها اعلم ان الخلاف مبنى على ان القدرة
هل هى متقدمة على الفعل او مقارنة له فالمعتزلة قالوا انها قبل الفعل
فيكون العبد مامورا قبل الفعل والاشاعرة قالوا انها مع الفعل فيكون العبد
مامورا مع الفعل والدليل على انها مع الفعل من وجهين الاول ان القدرة صفة

متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق
محال هكذا حكى عن الامام فى المحصول والمنتخب فى اثناء الاستدلال على التكليف
بما لا يطاق واعترض عليه بالنقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة فى الازل دون المقدور
والا لزم قدم العالم الثانى ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت
القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك
مستحيل كذا حكى عن امام الحرمين فى البرهان والشامل واعترض عليه بانا لا نسلم
ان العرض لا يبقى زمانين سلمنا لكن الذى نقول به لا يقوله بذلك لا الى بدل بل
لحلقه امثاله وسادسها اهل القدرة مع الفعل مؤثرة فى وجود الفعل او مستلزمة
قال القرافى فى شرح المنتخب المعتزلة يقولون قدرة العبد مؤثرة ونحن نقول
مستلزمة قال القرافى وذكر سؤالا اورد على الفريقين وهو اذا كان الفعل قبل
المباشرة غير مقدور عليه وحين المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع
او الواجب وهو محال وثامنها قد اختلفوا فى التعبير عن هذا البحث
اختلافا يستخرج من بعض المعانى فالجامع الاحكام عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل
المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما والاكثر من الجمهور قال يستمر تعلقه
الالزامى حال المباشرة وعن المحصول ذهب اصحابنا الى ان المنهى انما يصير
مامورا بالفعل عند مباشرته لوجوده وقيل ذلك ليس امرا بل هو اعلام بانه
فى الزمان الثانى سيصير مامورا وقالت المعتزلة انما يكون مامورا قبل وقوع
الفعل واعترض عليه بخمسة وجوه ذكرناها فى المختلف وقد اشتمل هذا الكلام
على ان الامر ينقسم الى الزامى والى اعلامى وفى المنتخب ذهب اصحابنا الى ان المامور
انما يصير مامورا حال زمان الفعل لا قبله وقالت المعتزلة قبله وفى المنهاج التكليف
يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة قبلها وليس من الحال يفرض البحث يقرب
منه او بمعناه والتنبيه لانقسام الامر الى القسمين المذكورين فلاحظه تنبيه لنا
وجوه بعضها يدل على اثبات مطلبنا وبعضها يدل على بطلان مذهب الخصم الاول ان
المامور به مقدور والفعل عند المباشرة غير مقدور لكونه واجب الصدور فلا يكون

مامورا

مامورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك واجيب
عنه الحاصل بان الفعل حالة القدرة والداعية مامور به مع كونه واجب الصدور وفيه
كلام يعلم مما ذكرناه فى التنبيهات الثانى ان المقصود ايجاد ما كلف به فهو حال
وجوده وجوبه يكون طلب وجوده طلب حصول الحاصل واعترض عليه بان الممكن
حال وجوده لا يكون واجب الوجود الثالث انه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال
مباشرته لم يتحقق العصيان لتركه لانه غير مكلف به والتالى باطل اتفاقا والمقدم
فهو بعض ما تمسك به الشيعة والمعتزلة الرابع انه لو كان التكليف حال المباشرة
لادى الى سلب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل و
الظاهر ان هذا الكلام للبيضاوى وجوه كثيرة غير هذه ذكرناها فى المختلف فلا
حظه وتعقل واحتج الاشاعرة بانه لو لم يكن مامورا عند الملابسة لم يكن مامورا
مطلقا لانه لو كان مامورا قبل المباشرة فالفعل حينئذ اما ممكن او لا فان كان
ممكنا فليفرض وقوعه فيكون مامورا بالفعل حال وجوده وحين ملابسته وان لم
يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال عند المعتزلة وبه تمسك
الحاصل والمنتخب وغيرها انه مامور حين الملابسة والفعل ممتنع حينئذ فيكون
ذلك تكليفا بما لا يطاق ممنوع لانه حينئذ مامور بالايقاع لا حينئذ فى الزمان الثانى
واجاب عنه الحاصل فان كان الايقاع اما نفس الفعل فيلزم من امتناع الفعل
امتناع الايقاع فيكون التكليف حينئذ بالايقاع تكليفا بالمحال وان كان غيره عاد
التقسيم فى امتناعه فيكون التكليف به تكليفا بالممتنع او امتناعه فيفرض وقوعه
فيكون ذلك التكليف حالة المباشرة وهو المطلوب وفى منية ابن الاحرج والجواب
عن اصل حجة الاشاعرة المنع من الملازمة والفعل فى الزمان الاول ممكن من
حيث هو ممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع
الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك فقد اختلف فرع لا
يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا فى الزمان
الاول كونه ممتنعا مطلقا والتكليف به ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك

ان لو كان مطلقا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مطلقا بايقاعه في الزمان
الثاني او مطلق فلا، التحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع
قطع النظر عن كونه بتلك زمان الفعل او نفس ما له وممتنع او واجب من حيث ان زمان احدهما
متقدما على الفعل والآخر نفس زمان الفعل هذا مع انه قد اعترض على الاشاعرة بحجة
وجوه ذكرناها في المختلف منها ان صلعم الامر السابق اعلا بالمرء دخول الخلف
في خبر الصادق على تقدير ان الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه
انما يصير عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق ومنها ان الله تعالى نص على ان المامور يجب ان يعلم كونه مامورا
قبل المباشرة فيتحقق العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان لم يكن مطابقا
فيلزم ان لا يكون عالما بذلك فتدبر [illegible] بين الاصوليين في انه هل يجوز توجه
الامر نحو المعدوم اولا وهي من اعظم ما حالت فيه الانظار واعضل ما ضلت فيه
الافكار الحق عندي ان المعدوم غير مامور بشيء اصلا ولا قابلية لتوجه التكليف
نحوه وفاقا لمعظم العقلاء من سائر الفرق والطوائف وعليه جرى في التهذيب
والنهاية والمنية والمبادي وغاية المبادي والمختصر والوسيلة وقد ابطرنا في
البحر المحيط والمختلف ونقل في المنتهى عنا اتفاق العقلاء وفي المبادي عن سائر العقلاء
وفي غاية المبادي عن اتفاق العقلاء واطبقت الاشاعرة على جوازه وعن الرازي في المحصول
والتحصيل والمنهاج وشرحه للعبري والحاجبي في المختصر وشرحه وذهب كثير من الائمة
الى [illegible] فضلا عن جوازه وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها اصحها في ذكر
مقدمة جرت عادة العلماء في البحث عنها اذا ارادوا الخوض في هذه المسألة لا
لابتنائها عليها وهي هذه اختلف العقلاء في معنى كون الواجب تعالى متكلما
فقالت علماء المعتزلة معناه انه خالق الكلام وعلى هذا فيكون الكلام عندهم
من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال وقالت مشايخ الحنابلة كلام الله تعالى
عبارة عن الحروف والاصوات وهي قديمة وانكروا الكلام النفسي وانكروا على
من قال بقدمه وقال ابو الحسن الاشعري وجميع من تبعه انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى

لوجودها وهي صفة واحدة في نفسها لا تعدد فيها بحسب ذاتها بل بحسب الاضافة
فيختلف وصفه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا بانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقه فانه
ان تعلق بطلب الفعل كان امرا او بطلب الترك كان نهيا فكونه امرا او نهيا
اوصاف الانواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف
كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض ولما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب
الله تعالى وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي لزمهم ان يقولوا ان الامر والنهي
ثابتان في الازل وليس ثمة مامور ولا منهي ولذا تراهم يقولون المعدوم يجوز
الحكم عليه كما في المنهاج ومعناه الحاصل والمنتخب فتدبر [illegible] ما قال الامام
في المنتخب والقرافي في شرحه من سبب مخالفة الفرق للاشاعرة وهو هذا
اعلم ان الفرق انما خالفونا في انكارهم الكلام النفسي ولم يعترفوا الا
بالكلام اللساني فالامر اللساني بدون المامور نقص في حق العقلاء عادة فاحالوه
على الله تعالى اما اذا فسرناه على مذهبنا في الكلام النفساني فقيام الطلب
بالنفس من غير وجود المامور ليس نقصا في حق العقلاء فان الانسان النفساني
فقيام الطلب بالنفس من غير وجود المامور ليس نقصا في حق العقلاء
فان الانسان قد يحتاج سقي الماء ويقوم بباطنه طلبه وان لم يجد من يامره
بان يسقيه الماء ولذا اجازوا تقدمه بالازمنة المحصورة على وجود المامور ان يكون
ازليا والمامور محدثا وقالت المثبتة [illegible] عبارة الاشاعرة ان المعدوم مامور انه
يؤمر في حال عدمه وليس كذلك مرادهم وقد حكي عن المحصول توجيهها فقال ليس
معنى كون المعدوم مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل
معنى انه يجوز الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر وعن الامدي [illegible] حيث قال معناه قيام الطلب القديم
بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا
وجد وتهيأ التكليف صار مكلفا بذلك الطلب وبايعها قيل امر الله تعالى معناه
الاخبار عن نزول العقاب على ترك الفعل وعليه الحاصل وحكي عن المنهاج وقيل

لا و اعترض على القول اما اولا فلانه لو كان نحن الان بطريق التصديق او التكذيب
والامر لا يتطرق اليه ذلك واما ثانيا فلانه لو امر في الازل الخالي اما ان يجيز نفسه
وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره واما ثالثا فلانه يلزم ان لا
يجوز العفو لان الخلف في خبره تعالى محال واجيب عنه بان الامر عبارة عن الاخبار
بنزول العقاب اذا لم يحصل عقيبه قال في الحاصل ولصعوبة هذه الاشكالات ذهب
عبد الله بن سعيد منا الى ان الكلام قديم والخبرية والامرية والنهيية عوارض حادثة
نعنيه اما اولا فلانه ليس الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا كانت حادثة فالكلام حادث
واجاب عنه الحاصل المحكي عن المحصول بانه لابن سعيد ان يقول اعني بالكلام القدر
المشترك بين هذه الاقسام واعترض العلامة في النهاية قائلا بان المشترك
لا ينفك عن احد القيود ويلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد ليس بجيد
لانه يستلزم لانتفاء الامرين انتهى وخامسها المشهور بين القوم ان النزاع معنوي
وقيل النزاع لفظي فان الظاهر ان من يمتنع على القول بالتنجيز دون قال به قال
لا باعتبار التنجيز ما ينساق هذا الكلام ان التكليف ينقسم الى تنجيزي وهو التكليف
في حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال
العدم وهذا القسم غير مراد للاشاعرة فقد اتفق الفريقان على عدم منعه والى
تعليقي وهو ان المعدوم الذي علم الله تعالى في الازل انه يوجد شرائط التكليف
توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه يفعله فيما لا يزال وهذا القسم يجوز كل من الفريقين
فح فيكون النزاع لفظي ومعنوي في نسبة التنجيز الى كل من الفريقين اشكال فانا
لا نسلم موافقة المعتزلة في ذلك لا يخفى على من ضبط كلامهم وعرف تصديهم و
مرامهم لان الشاعرة لا نزاع ايضا على نفي التكليف التعليقي كما يظهر لك
في حجة ما اخترناه فلاحظه وتدبر لنا وجهان الاول ان الامر الزام الفعل و
الالزام بدون وجود المامور عبث ولغو ونقض القرافي في شرح التنقيح فقال لانه
عبث بالالزام الطلب النفساني فليس محالا لتقدم امره عليه كما تقدم بيانه
في مثل سقي الماء ولا يعتبر وجود الصيغة الدالة على هذا الطلب فليس محالا

لتقدم

لتقدم امره عليه السلام بطلب الفعل ممن سيوجد بعد ذلك والجواب انا نختار
الاول ولا نقول بالكلام النفساني وقد تقدم الكلام عليه الثاني انا لا نرتاب في ذم
العقلاء من كان جالسا في بيت وحده يامر وينهى وليس هناك مامور اصلا بل
يعدونه من اصناف السفهاء والمجانين لا يجب فيكون قبيحا والله
تعالى لا يفعل ذلك لانه منزه عن جميع ما لا يليق بجلاله تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا والعجب من الاشاعرة انهم يجيلون امر الغافل والنائم والصبي والمجنون
والسكران معللين ذلك بعدم الفهم مع ان المعدوم لا فهم له اصلا بل لا يتصف بالفهم
بعدمه بخلاف ما ذكرناهم من انواع الانسان فانهم يتصفون بعدم الفهم ومما
اعتذروا به من ان الشناعة ... انما يمتنع ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما
يكون مامورا في الحال انا لم نقل بذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال
ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر ... به ان الشناعة
لازمة لكم لا تنفك عن اعناقكم لان وجود الامر في الحال لكونه يتعلق بالشخص الذي
سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع وجوده من غير مامور ولان الصبي والمجنون
اقرب من المعدوم في الترتيب والتاثير فاذا جوزتم امر المعدوم لان بعده في محل الا
الانتظار كان جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ محل الانتظار
واعترض من وجهين احدهما على الجواب المذكور وثانيهما على اصل الدعوى اما الاول
فما حكي عن المواقف من ان السفه انما يلزم في الكلام الذي يكون لفظا واما الكلام
النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد وحكي عن السيد انه قال
ويرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس
بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل تخيل انه غير ممكن لان وجود
الطلب بدون من يطلب منه شيء محال واما الثاني فالقرآن لا ريب
انه كان ملحقا باقيا في اللوح المحفوظ قبل ادم فالخطاب الذي كان في القرآن
هل كان بلا مخاطب وكذا نقول في التكليف انه من غير مكلف وكذا الحال في
قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وحكي عن الجواب عنه عن نجم الدين الجرجاني

انه قال الامر والنهي موضوعان للطلب والطلب لا يتصور من المعدوم الا ان يقال المراد
الطلب الماخوذ في معنى الامر بحيث يشتمل العزم على الطلب ولا يخفى ما فيه فتدبر
واحتج الاشاعرة بانا مامورون بالاوامر الشرعية مع ان هذه الاوامر ما وجدت
الا حال عدمنا والجواب ان مامورون بامر الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا لشرائط
التكليف فالنبي مخبر من حضره بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة
فان الله تعالى يطلب منه ما طلب منكم بهذا الامر انه عليه السلام امر واعترض عليه بوجوه احدها
ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار ايضا لان معناه ان فلانا اذا وجد بشرائط
التكليف صار مطلقا بكذا فلا حاجة الى الاكتفاء بان النبوة مخبر بتبليغه الله تعالى
وفيه اما اولا فلا نزاع في ذلك واما ثانيا فبان نزاعنا في الحاضر في الازل فاما ان المخبر
نفسه وهو سفه او غيره وهو محال واجاب عنه القرافي في شرح المنتخب فكلا
مخبر نفسه بالكلام النفساني والخبر عبارة عن الاسناد ولو مانتا يتصور منه
ان يقول العالم حادث والواحد نصف الاثنين ونحو ذلك من الاخبار التي تقوم بنفسه
وان لم يحضره احد ولا يعد ذلك عبثا ولا سفها عند احد من العقلاء وكذلك في حق
الله تعالى وثانيها للقرافي في شرح المنتخب وهو المقصود حاصل لان مخبرهم بالكلام
صدق فاذا اضرب عن تقدم الطلب قبل المامور كان الطلب مقدما فالثمرة
اذا كان مجيئا بكون اضاف المعدوم ويلزمهم منه المحذور واستشكل العلامة في التهذيب
وابن الاعرج في المنية الى الجواب عنه فلاحظ ونقل خاصم بين الاصوليين في انه
هل يجوز تكليف الغافل اولا الحق عندي ان تكليف الغافل غير جائز وفاقا
للكافة الامامية وعامة من منع التكليف بالمحال وبعض من اجازه وقد صرح بذلك
والتحصيل والتهذيب والنهاية والمبادي وغاية المبادي والمحقق في الوسيلة
والمنتخب والمنهاج والحاجبيان في المختصر وشرحه والعبري في شرح المنهاج
وبعض شروح التهذيب واليه ضمنا في البحر المحيط والمختلف وحكي عن المحصول
وذهبت شرذمة من الناس منهم الاشعري والامدي الى جوازه ونقله
المصري في نهاية السؤل عن ابن الحاجب عن الروياني عن الشافعي وظاهر

المنية الوقف لنقله الخلاف بدون استثناء بشيء من الموافقة والمخالفة لكنه يعرف
الا ان اية القول بعدم الجواز من جهة انه امامي واصولهم تمنع ذلك وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها ان في الناس من فرق في البحث تكليف الغافل كالحاصل
والمنتخب ويفهم بانتفاء ما سواهما كالتهذيب والمنية والفرق ان الاول اعم من الثاني
مفهوما لكن لا ادري بالفرق بينهما حكما فمن جوز منهم جوز تكليفه بجميع انواع
التكليف ومن منعه منع الكل وثانيها ان هذه المسألة مبنية على ان الفهم شرط
في التكليف ولا فالحق عندي الاول وفاقا لمعظم العقلاء وفي المنية اتفق كثير
العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذا التكليف
خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه يجري مجرى خطاب البهائم سواء كان الخطاب
امرا او نهيا فاما الغافل عنه ما امر ونهى فان في ذلك منازعة المصري الصفاوي فان فيها
نفعا تاما في هذا المقام قال البيضاوي وتكليف الغافل كالساهي والنائم
والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال قال المصري في
نهايته وفيه نظر من وجهين احدها ان مفهومه ان القائلين بجواز التكليف
بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا
بجواز ذلك فلا نسلم هنا فان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق
ان هناك فائدة في التكليف وهو الابتلاء المشخص واختياره وثانيها
ان ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال الحق ان الاول
هو ان يكون الخلل راجعا الى المامور به والثاني راجعا الى المامور كتكليف الغافل
وعلى هذا فالصواب ان يقول من اجاز التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال
انتهى لنا وجهان سمعي وعقلي اما الاول فقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى
يفيق وبه تمسك التهذيب والمبادي وغاية المبادي واعترض عليه بان
مدلول هذا الحديث عدم التكليف عن هؤلاء الثلاثة وذلك اعم من المدعى
وهو انتفاء التكليف عن الغافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه و

وغيرهما واجيب عنه بانا لا نسلم انه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن
الثلاثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين ه
باعتبار كونه العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
هنا في كل غافل فثبت له هذا الحكم فتدبر واما الثاني فلانه لو جاز تكليف الغافل
لزم تكليف ما لا يطاق لان فعل الشيء مشروط بعلم ذلك الشيء وتوجيه التكليف
المشروط حال عدم الشرط تكليف ما لا يطاق وبه تمسك المنتخب والمزبورين
ايضا وكذا الحاصل والمنتخب والبيضاوي وحكي عن المحصل لكن في المنتخب
لم يصرح بالشرطية لكنه قال لان الاتيان بالفعل امتثالا للامر يتوقف العلم
ولم يقل انه مشروط بالعلم بالشيء واعترض عليه بوجوه منها المنع من اشتراط
العلم لفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة فقد يقع من الغافل على سبيل
الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص ولا استحال له في
تكليفه فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل
ويتوجه الطلب نحوه والجواب عنه اما اولا فبالحديث المشهور وهو قوله عم
انما الاعمال بالنيات اذ التحقيق انه لا عمل الا بنية فلا يكفي حينئذ مجرد الفعل
فلو وقع التكليف به حال عدم العلم به يلزم التكليف بالمحال واما ثانيا فبما
قاله العلامة في النهاية من ان الضرورة قاضية بان القصد الى الفعل مشروط
بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا
للامر فلا ينافيه وقوع الفعل من العبد اتفاقا من غير قصد ومنها ما قاله القرافي في
شرح المنتخب من ان الفعل الذي هو مشروط بالعلم هو التاثير الحقيقي
الذي ينقل الممكن من حيز العدم الى حيز الوجود واما الفعل بالاكتساب كالقائم
والمضاف في المحال التي اجرى الله تعالى العادة ان تخلق الفعل فيها فلا يشترط
فيه العلم لان الفاعل عندهم يقال له في اللغة انه فاعل فلذلك واجيب عنه
بوجوه الاول ان الله تعالى نهى [illegible] السكران بعدم قرب الصلوة
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا

اما تقولون والسكران حال سكره غافل لا يفهم الخطاب والجواب عنه اما اولا
فلان هذا مثل قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانها نهي عن الموت في حالة
الكفر وهو نهي عن تعاطي الاسباب الموجبة لذلك كذلك ها هنا تكون نهيا عن
تعاطي الاسباب الموجبة للسكر كذا قال القرافي في شرح المنتخب واما ثانيا
بان الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل
لا تهجد وانت شبعان على معنى لا تشبع وقت التهجد كذا في النهاية واما ثالثا
فلانه خطاب لمن ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل فنبهه تعالى
حتى تعلموا ما تقولون حتى يتبين له مثل تكميل الفهم ليحصل تمام الخشوع كذا في النهاية
والمنية وهو حاصل التهذيب فتدبر الثاني كذا قد اعتبر اتلاف المجنون نحو الصبي
والنائم والسكران وقتلهم ولولا انهم مخاطبون لم يجب عليهم ضمان ما اتلفوه
في تلك الاحوال اتفاقا ولذا يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مأمور
بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم مع انهم لا يفهمون الخطاب والجواب عنه
ان هذا ليس من تكليفهم في شيء بل من قبيل ربط الحكم باسبابه فان
الاتلاف سبب للضمان اما بادائه الولي او بادائهم بعد الكمال كما ان الدلوك
سبب لوجوب الصلوة وكذا وجوب ثبوت الزكوة في اموالهم لا تتعلق
بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمخاطب باخراجها
الولي وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة الشرع بل من جهة الولي وخطابه بعموم
للصبي بخلاف خطاب الشارع الثالث ان الامر قد ورد بمعرفة الله تعالى ويستحيل
توجهه الى العارف بها والا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان
وان توجه الى غير العارف بها فالا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما
محالان وان توجه الى غير العارف استحال منه ان يعرف الامر بل ان يعرف الامر
فتكليف يستحيل منه العلم بالفعل وهو المطلوب والجواب عنه اما اولا
فبان وجوب المعرفة عقلي بمعنى ان العقل يستقل فانه لو لم يفعل ذلك استحق
ذم العقلاء فلا يتوقف على تعلق الامر به من امره ليس وجوبها مستفادا من

الستمع كذا في الوسيلة نفيها ان الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وغير
ذلك من الآيات فلا يكون عقليا على ان كون وجوب المعرفة عقليا لا يرفع السمعي فان
كثيرا من الاحكام يثبت بالعقل والشرع واجاب العلامة عنه في النهاية بوجهين احدهما
المنع من كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات وبه قال في الحنفية وثانيهما المنع
من كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل هي للارشاد انتهى واما
ثانيهما فالذي في الوسيلة ايضا من انه ليس المراد بالمعرفة تصور البارى جل ذكره
لان ذلك جبلي ليس تركه في وسع الانسان ولا التصديق بوجوده اما لذلك او لان
العقلاء قائلون بالمعرفة ولا ما على انهما بل المراد النظر في معرفة احواله تعالى من كونه واجبا
وعالما وقادرا ومرسلا للرسول الى غير ذلك والجهل بها لا ينافي العلم بالامر لانه
يجوز ان يكون العلم بوجوه الامر وكونه بالنظر او في معرفة احواله ضروريا غير محتاج
الى النظر فانه كان المراد بالتكليف هنا ما يشمل التكاليف العقلية فلذلك ربما
خصص بالتكليف الشرعي المستفاد من امر الشرع فهو خارج عن محل النزاع
وفيه كلام ذكرناه مع الجواب عنه في المختلف واما ثالثها فما لذا القرافي في شرح
المنتخب وهو ان الامر يرد بعد المعرفة الاجمالية ويتوجه عليه الطلب بمعرفة
بقية الوجوه وهي المعرفة التفصيلية والامر لما ثبتها فان لم في الحاصل ولاحظ تحقق
مخاتمه بين الاصوليين في ان المكره على فعل هل يجوز ان يكون مكلفا به او لا في المسئلة
اقوال احدها الجواز مطلقا وعليه قال من جوز التكليف بما لا يطاق وثانيها عدم
الجواز مطلقا وعليه المعتزلة واقتضاه ظاهر التهذيب والمنهاج وما حكى من عبارة
المحصول وثالثها التفصيل وهو ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء صارت نسبة المكلف
اليه كنسبة حركة الحجر في هبوطه اليه فلا يجوز التكليف به وان لم يبلغ الاكراه الى
ذلك الحد فانه يجوز التكليف به وهو الحق عندي وفاقا للمشهور وبه افتى الحلي
في التحصيل والمنتخب والنهاية والمحقق والوسيلة والقرافي في شرح المنتخب
والعبري في شرح المنهاج والحسن العميدي في شرح التهذيب وقواه بعض شيوخنا
المعاصرين وصوبناه في البحر المحيط والمختلف فيه بعض عبارات التهذيب و

المنهاج

والمنهاج وفي المنتخب انه المشهور وعن ابن التلمساني انه نقله عن كافة اصحابه
معللين ذلك بان الفعل ممكن والفاعل متمكن ثم اختلف في جواز التكليف
بنقيضه فالقائل بالتفصيل افتى بمنع التكليف به ايضا والمانعون مطلقا مذهب
المعتزلة منهم الحجة انه لانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله واذا
اكره على عدم المامور به فالاتيان به للداعي الاكراه لا للداعي الشرعي فلا يثاب عليه
فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه يكون اجابة للداعي
الشرعي وظاهر الحنفية التوقف لنقله الخلاف بدون التعرض بالموافقة او المخالفة
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها المشهور جعل النزاع في المكره وعليه
الحاصل والمنتخب ونهاية السئول والتهذيب والحنفية والغزالي وحكى عن
المحصول دون التحصيل جعله في الملجأ ثم الذين فرضوا البحث بالمكره فالقائل
بعدم الجواز منهم من اراد التفصيل وان كانت عبارته مطلقة كالتهذيب و
منهم من اراد الاطلاق وثانيها منهم من فرض البحث بالجواز وعدمه كالحاصل
ومنهم من فرضه بالصحة وعدمها كالغزالي والحنفية ومنهم من فرضه بالقبح
كالتهذيب ومنهم من فرضه بالصحة وعدمها كالقرافي والحنفية ومنهم من فرضه
القبح كالتهذيب ومنهم من فرضه بغير ذلك والدليل يختلف باختلاف
باختلاف المختار الفرض ومن هنا قال في الحنفية لما ذكر دليل القائلين بعدم
الصحة من قوله رفع عن امتي الحديث الى اخره وهذا انما يدل على عدم التكليف
لا على قبحه وعدم الحجة انتهى وثالثها في تقسيم الاكراه وتعريف اقسامه وبيان
مصداقهما وهو ينقسم الى ما بلغ حد الالجاء والى ما لم يبلغ الى ذلك وقد اشار
المصري في نهاية السئول الى التعريف والمصداق فقال والاكراه قد يبلغ حد
الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة واختيار كالالقاء من شاهق
ودونه لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك فالاول يمتنع
التكليف بالفعل المكره ونقيضه انتهى ورابعها وسوى الفعل الى حد
الالجاء له حالتان ذكرهما القرافي في شرح المنتخب كلا احدهما ان يقع

فيه الانسان ليكلف فيه حرمته لاحظه انه سلم اذا التكليف به تكليف ما لا يطاق و
ثانيهما ان من حمل على شرب الخمر او غيره بقتل او نحوه على بعض الاقوال المحرمة فهو ا
وان كان مكرها فهو مختار مريد للفعل دفعا للمفسدة العليا بايقاع المفسدة
الدنيا ففعله على وفق اختياره وداعيته لكنها داعية الخلاص من المفسدة
العليا لا داعيته التي شانه بدفع الاكراه فهذا فعله ليس واجبا الا بتقديره و
اختياره وما وجب بتقديره امكن ان يكون مطلقا بنوعيه ان هذا ليس تقسيما للالجاء
بل انما هو تقسيم للاكراه والجواب ان الالجاء لم اطلقه فان احدهما مرادف للاكراه
ومعنى المراد بثانيهما اخص من الاكراه وهو احد اقسام الاكراه فنقول **لنا** على
امتناع التكليف بالمكره الذي بلغ حد الالجاء وجهان الاول ان الفعل بالنسبة
اليه يكون واجب الوقوع كوجوب نوط الحجر عند رميه والواجب الوقوع غير مقدور
فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به
تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وامتنع عليه بان وجوب الوقوع او امتناعه
اللذين هما عبارة عن الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي
لزم الجبر لوجوب انتهاء الداعي الى داعية يخلقه الله تعالى وعندها يجب و
بدونها يمتنع والا لكان رجحان الفعل على الترك ابدا او العكس اتفاقيا فلا يتوقف
على اختيار المكلف فجاز متعلق الاكراه لا يقال ان عنيت بالاتفاق حصوله لا
بقدرة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن للقادر الترجيح من غير مرجح
وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع الفعل ثم وجد فان
فانه لم يحدث الا حين كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض الازمنة كونه قادرا
دون ما قبله وما بعده ليس لا حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان
اتفاقيا فيكون التكليف به صرف تكليفا بغير المقدور وانه حدث ممكنا يحدث
الفعل من القادر سوقا على لم اخره له وقد عرضنا انه ليس كذلك وهو طلب
وحققناه في المختلف لنا في قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على

اقرب

اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء فيلزم رفع التكليف
به وبه تمسك بعض من وافقنا على عدم الصحة واعترضهم في المنتهى قائلا ان هذا
انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته وقد تكلمناه في المختلف على هذا
الحديث بكلام طويل فلاحظه ونقول **لنا** على جواز تكليف المكره اذا لم
يبلغ حد الالجاء بانه لا مانع منه بحسب العقل ولا بحسب الشرع اذ الفعل ممكن
في نفسه لان وجوده وعدمه بالاضافة الى المكلف على حد سواء والفاعل متمكن
من الفعل مختار فيه غير مضطر فيه الى الفعل ولا الى عدمه كما هو المفروض فتدبر
واحتج المعتزلة بانه اذا اكره المكلف على عدم المأمور به فالاتيان به للداعي الاكراه
لا للداعي الشرعي فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به والجواب عنه ان هذا غير محل النزاع
لان النزاع انما هو في المكره الذي لم يبلغ حد الالجاء وما ذكروه انما يصح على
تقدير كون المكره ملجأ وهو غير المتنازع فيه هذا وان القاضي فقد اعترض على
مذهبهم قائلا ان الاجماع قد انعقد على تحريم القتل عند الاكراه عليه وغلطه الجويني
قائلا وهذه هفوة من القاضي وانتصر المصري في نهاية السؤل للقاضي قائلا
وفيما قاله امام الحرمين الجويني نظر لان القاضي انما اورد عليهم من جهة اخرى فذلك
انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي انه قادر وذلك
لانهم كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له و
القدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك القتل كان
قادرا على القتل والله اعلم بحقيقة الحال **مخاصم** بين الاصوليين في انه هل يجب
على المأمور قصد الطاعة اولا الحق عندي انه يجب على المأمور ان يقصد
بايقاع الفعل المأمور الفعل المأمور به على سبيل الطاعة لله وللامتثال و
فاقا للمشهور وبه افتى الحاصل والمنتخب والتهذيب والنهاية والمنية والمبادي
وغاية المبادي واخترناه في المختلف وذهب شرذمة من الناس الى انه لا
يجب ذلك وعليه التحفة والوسيلة والذي صرت اليه في البحر المحيط هو التوقف
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها قد استثنى من هذا الحكم المذكور اعني

وجوب التي هي القصد صور منها النظر المعرّف للوجوب فانه محل لم يحتج الى النية
لان الفاعل لا يعرف وجوبه الا بعد ان ينظر وحينئذ يخرج محل النية وهذا ساق
على راي الاشعرية القائلين بوجوب النظر شرعا واما على راي الامامية والمعتزلة
فلا لان وجوب النظر عندهم عقلي غير مستفاد من الامر ومنها ارادة الطاعة و
قصدها فانها واجبة ولا يجب فيها قصد اخر وبنية اخرى والا لزم التسلسل وهاتان
الصورتان هما المشهورتان ومنها ما ذكره القرافي في شرح المنتخب معترضا على من
حصرها في الصورتين وهو ما كان صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته بدون النية
كاداء الديون ورد الودائع والغصوب ونفقات الاقارب والزوجات والرقيق
فان مصلحة هذه الامور انتفاع المسلم اليه من هذه الاعيان وانتفاعهم يحصل بقصد
الدافع ذلك ام لا نوى التقرب ام لا وغير ذلك من الصور فتدبر وثانيها الحق عندي
انه يشترط صحة القصد في المكلف وفاق العلامة في النهاية واليه صرنا في المختلف
وذهب الاشعرية الى عدم الاشتراط وفي البحر المحيط صرح الآمدي بالوقف واحتج العلامة
في النهاية بان الخطاب على غير مكلف اجماعا في غير محظى فيه لقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطأ والنسيان ثم قال بعض العلامة الاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث
جوزوا التكليف بما لا يطاق لكن بعضهم ادعى وقوع الشاعرة الاتفاق فانكره فقط
وان لم يوجد معه وقل من تعرض لهذه المسألة من اصحابنا منقصور دون النهاية شرط
في المكلف ستة امور مستمرة قد اشار اليها العلامة في النهاية امور ذكرنا لك
منها اربعة وهو عدم الغفلة والاختيار وقصد الطاعة وصحة تحقق القصد
بقي منها اثنان احدهما البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله رفع القلم عن ثلاثة
عن الصبي حتى يبلغ ولانه اذا لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب
كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا
امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان التكليف
كما توقف معقوليته على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان
مميزا مفهوما انه يفهم ما لا يفهم غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل

من وجود الله

من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز
الى البهيمة والمقارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة
فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على
التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل الشرع له ضابطا وهو البلوغ واسقط
التكليف عنه قبله تحقيقا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو
نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلاة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل
الصبي بل بماله او بذمته والمكلف بالاخراج عنه وليه فانه اهل الذمة من حيث
الانسانية المتهيئ بها لفهم الخطاب حين عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من
التكليف واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع بل من جهة الولي
وتمرين خطابه بخلاف خطاب الشرع وثانيها العقل فلا يصح تكليف المجنون
لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له لا يصح لخطابه اصلا كقوله (ع) رفع
القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث
جوزوا تكليف ما لا يطاق انتهى كلام النهاية فتدبر لنا وجه الاول قوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يكون اذا قصد
المكلف ايقاع الفعل تقربا اليه اما اولا فلانه يستلزم اخلاص الدين دون
سائر العبادات واجيب عنه بان الدين لغة الجزاء ولا يمكن حمل الآية عليه فلا بد
من حملها على المجاز لكونه اولى من النقل فيحمل على ما هو سبب الجزاء لانه اقرب المجازات
وهو يشمل سائر العبادات وفيه اشكال واما ثانيا فلان العبادة تحتها فردان ما
يصح ايقاعه على وجهين وما لا يصح ايقاعه الا على وجه واحد فالدليل عام والمدعى
خاص وبعضهم ما يصح ايقاعه على وجهين والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات و
الجواب عنه من يخصه منها لخصوصها بما يصح ايقاعه على وجهين يكون باحدهما مطلوبا
دون الآخر كالصلوة اذ لا معنى لاعتبار قصد الامتثال فيما لا يتصور الا على
وجه واحد هو مطلوب كذا قيل وفيه كلام ومنها ان العقلاء الاستدلال

بالعام على الخاص وفيه بحث للفرق بين المقامين فان الاول باعتبار الاوضاع والثاني
باعتبار الاحكام وفيه نظر ومنها انه مطلق فلا يعم وفيه اشكال الثالث في قوله تعالى و
اطيعوا الله والرسول والطاعة هي فعل المامور به من حيث هو مامور به وهي تستلزم
قصد الامتثال الثالث قوله انما الاعمال بالنيات والاعمال جمع محلى بالالف
واللام فهو عام وقد صدر باداة الحصر فهو يفيد انه لا يتحقق عمل من الاعمال
الا بالنية واجيب عنه بانه يكفي نية المصلحة ولا يلزم نية الامتثال وحققناه
في الوسيلة بوجه ذكرنا في المختلف الرابع ان الفعل كما جاز ان يقع على جهة الطاعة
كذا يجوز ان يقع على غير تلك الجهة وعلى هذا يجب على المكلف ان يقصد بفعله
الطاعة ليمتاز عن غير الطاعة وبالجملة فالعقل والنقل يوجبان على المامور
قصد الطاعة بفعله والا لم يكن امتثالا والمفروض ذلك فتدبر مفتاح بين الاصوليين
في انه هل يجوز الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وقت التكليف به اولا الحق
عندي عدم الجواز وفاقا للنهاية والمنية والتحقيق والوسيلة والمطارح والمعالم وبه
قال بعض مشايخنا المعاصرين والبيضاوي في المختلف والبحر المحيط ونقله في المنية
عن كافة المعتزلة وفي المطارح عن المعتزلة والسيد المرتضى والشيخ الطوسي
والامام الرازي وجماعة من الامامية وذهب الى جوازه وبه قال الحاجبي و
الحاجبيان في المختصر وشرحه وابو حامد الغزالي والقاضي ابو بكر ونقله في المنية
والمطارح عن اكثر الاصوليين وفي شرح العضدي عن الجمهور وفي المعالم عن اكثر
مخالفينا وظاهر التهذيب والمحصول الوقف لنقلهما الخلاف بدون اشعار بالموافقة
او المخالفة وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها لا ريب في جواز الامر بالفعل
المشروط بشرط اذا كان الامر به جاهلا بعدم تحقق شرطه وقت التكليف به
ونقل الاتفاق عليه الحاجبي ومختصر المنتهى وشرح العضدي وفي المنية لا خلاف
في صحته كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهلهما بعروض المانع وفي المعالم
وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر به جاهلا بالانتفاء
وثانيها ان في هذه المسئلة ترجيحين باصحها ما ذكرناه وهو المشهور وثانيهما

هل يجوز ذلك

هل يجوز ذلك مع علم الامر والمامور بانتفاء الشرط فيه خلاف واليه اشار في المعالم قائلا
وربما تعدى بعض المتاخرين من مخالفينا الى جوازه وان علم المامور ايضا ونقل بعضهم
الاتفاق على منعه انتهى ثم لينا هل المراد بالشرط هنا هو شرط الوقوع او شرط
الوجوب قال العلامة الشيرازي لا شك ان مراد الجمهور بالشرط هنا شرط
الوقوع الذي لم يكن شرطا لوجوب الفعل وعند انتفاء شرط الوجوب او علم
الامر بانتفاء شرط لوجوبه لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب
وذلك ظاهر وخطاه السلطان قائلا ان هذا الكلام خطاء فاحش فانهم مثلوا
الشرايط المتقررة بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالها ولا شك انها لما
كانت شرايط الوقوع كانت شرايط التكليف ويدل عليه مثالهم بعدم النسخ في
ذبح ابراهيم ومثل النزاع في شرط الواجب المشروط كالصلوة بالنسبة
الى الطهارة ويعبرون عنه بشرط التكليف وهذا هو المعقول والا فشرط الوقوع
مما تشهد البديهة بفساد القول بعدم صحة التكليف حال عدمه وربما يقسم
الشرط الى مقدور وغير مقدور والجمهور عمموا الشرط والواقع خلافه ومن هنا
قال في المعالم لكن لا يحسن الترجمة عن البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب
القوم ووجه قولهم بانه انما هو من تعميم الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور
بل لا بد من التخصيص الشرط بما لا يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف فانه لا
خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط
والمشروط معا انتهى ثم قال في المعالم ايضا وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى
مطابقة دليل الخصم لما عنون به القوم حيث جعله على الوجه الذي حكيناه
ولقد اجاد علم الهدى حيث شرح عن هذا المسلك واحسن التادية عن
اصل المطلب فقال ذهب الفقهاء والمتكلمين من طريق ان يامر الله تعالى
بشرط انه لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا به مع المنع وهذا غلط لان الشرط وانما يحسن فيمن لا يعلم
العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا

يجوز ان يامره بشرطه قال والذي سيبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا
لا يتمكن في وقت مخصوص الى اخر كلام السيد وسنذكره عنه الاخر في الادلة و
خامسها فائدة الخلاف ومنه ما في المطارح والمنية وهو وجوب الكفارة على من
افطر نهار رمضان عمدا ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه
من الاغماء والجنون والحيض والموت وغير ذلك فمن قال بعدم الجواز قال بالكفارة
لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالجواز قال لا توجبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه
وسادسها في ذكر اركان الامر وذكر شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها
او عدم بعضها يكون قبيحا وهي الامر والمامور وفعل مامور به اما الاول وهو الامر الى
المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بخلق
القدرة والالات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون
واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم الله تعالى انه
سيفعله وان يقصد هو الله تعالى بذلك الا ايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا
للمنافع واما الثاني وهو المامور فله شرطان احدهما كونه متمكنا من ايقاع الفعل
المامور به على الوجه المطلوب منه وثانيهما الزامه فعلم ان لم يكن الوجوب بشرط لا
يحصل له واما الثالث وهو الفعل المامور به فشرطه ان يكون ممكنا في نفسه
وان يصح حصوله من المامور وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زائدة على
الحسن بان يكون فرضا او نفلا وغير ذلك مما ذكره في التهذيب والمنية واما
الامر نفسه فقد قال في المنية انه يشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان
يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه
ورغبته فيه وعزمه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على
مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما
توطئة للمكلف بما يطلب به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال وقد تقدم بطلان كلامهم
في هذا الباب وان تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه

في الامتثال

في الامتثال وجب ان يكون في ذلك المتقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر
بعده انتهى وسابعها قال في المنية وهو حاصل التهذيب وهل يشترط تمكن المامور
من الفعل وازاحة علته عند توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط
اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور به او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن
فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى تمكنه منه حال الحاجة اعني عند
حضور ذلك الوقت الاخر انتهى وفي المقام تنبيهات حتى هذه ذكرناها في المختلف فلاحظ
وتعقل لنا وجوه الاول ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور
به فلا شيء من الفعل مع عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه
لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق اذ الفعل مع عدم شرطه ممتنع وعليها عمدة المحقق
وتمسك به في المطارح وفيما استدل لذكرناه مع الجواب عنه مع ما يبين عن الحجة مع التزه على
احدهما في المختلف الثاني اذا اوجبنا الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود
ما يبين عن الحجة مع الترك المانع ولنا اوجبناه بشرطه زوال المنع وقد علم الله تعالى عدمه
لم يكن له داع الى تكليفه الثالث لنا الجواز يتضمن الاغراء بالجهل لاستلزامه
اعتقاد المامور ارادة الفعل المامور به منه والواقع خلافه الرابع انا حسن الامر
لو كان لنفسه لا لمتعلقه لسبق في الامر بالشيء ولا لتعلق الامر بما لا يتم الا به ولا على
النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا ويرد بما تقدم تمسك في المنية الخامس
لو صح مع علم الامر بعدم الشرط لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم والجواب عنه من وجهين احدهما النقض ذكرناهما في المختلف
فلاحظ وتفكر واحتج المرتضى حيث قال ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا
يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول
الشرط فيمن نامره لفقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يحسن الشرط فيما
يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح لنا ان نعلمه عقلا قطعا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
احدهما في امره يحصل في حكم الظن فيتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون

الثلث في ذلك قلنا مقام العلم اذا تعذر فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه وانه لما كان القديم
تعالى عالما بالعواقب من يمكن وجب ان يوجه الامر نحو من يعلم انه لا يتمكن فالرسول
عليه لا يكون لنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فحينئذ لك نامره بلا شرط وبه تمسك
الحسن في المعالم واحتج المجوزون بوجوه الاول ان الامر بالشئ قد يكون لمصلحة
في المامور به وقد يكون لمصلحة في نفس الامر نحو الاجتناب فلا يلزم من عدم حصول المصلحة
من المامور به عدم جواز الامر لجواز حصول مصلحة في نفس الامر وهو موضع النزاع من هذا
القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على
الاشتغال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح وعليها عول
الحاجبان في المختصر وشرحه والقاضي ابو بكر والغزالي والجواب عنه انه لو سلم لم يكن
الطلب هناك للفعل لما تحقق من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد الى
الاشتغال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل الثاني لو لم يصح التكليف بما علم عدم
شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كلما لم يقع
فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية
وبه تمسك الحاجبان في المختصر وشرحه ونازعهما السلطان بوجه ذكرناه في المختلف
انا نقول والجواب عنه ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط
الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على
امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا فالملازمة انما تتم بتقدير كونها شرطا
فيتوجه المنع عليها جليا كذا في المعالم والمطارح على اختلاف يسير في الالفاظ الثالث
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل و
بعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا وبه تمسك الحاجبان ايضا في المختصر وشرحه واعترض عليه بانه قد يحصل له
العلم قبل الفعل مع اتساع الوقت واجتماع الشرائط عند دخول الوقت و
ذلك كاف في تحقق التكليف واجاب عنه العضدي تارة بانا نفرض الوقت
المتسع زمنا زمنا ونرد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل

الفعل

الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخير فلا يلزم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف ولا يأثم بالترك فلا تكليف واما بطلان
اللازم فبالضرورة قال في المعالم مجيبا عن اصل الحجة والجواب المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح المقام ما
يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا انه ذهب الى انه لا يعلم الى اخر كلام السيد
رحمه الله في المعالم فلاحظ وتعقل الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام بوجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على
قتل ولده ولم يحتج الى الفداء وبه تمسك الحاجبان ايضا في المختصر وشرحه والجواب عنه
بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته
كالاضطجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى و
ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عليه السلام فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله
ولم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس المفدى كذا في المعالم
واعترض عليه اما اولا فلان التكليف بالمقدمات ليس بتلك الرتبة والفداء العظيم
لا يكون في مثل هذه المقدمات واما ثانيا فلان قوله والدليل الى اخره سقط فيه
لان الاتي بمقدمات المامور به يقال انه ممتثل باعتبار الاذعان والتصديق كما يشهد
به الوجدان واما ثالثا فلان قوله سيؤمر هنا في غاية البعد لان الظاهر من السياق
انه ادى الذي امر به واحق للفداء لما ذكره بعيد فتدبر الخامس ان الله تعالى
قد كلف الكافر بالصلوة بشرط ان يؤمن ولم يعاقب عليها كما يعاقبه على الكفر
مع انه عالم بانه لا يؤمن اجيب عنه بانه قياس خال عن الجامع مع قيام الفرق
فان الواحد منا غير عالم بان المكلف ما لم يمنع لا معترض له في ايقاع الفعل فيها
والباري تعالى عالم بذلك والذي يبين ما ذكرناه انه يحسن ان يكلف الواحد منا
غيره بشرط ان يبقى ويكون الفعل مصلحة ولا يحسن ذلك من الله تعالى ولهم تلك

وجوه غير هذه ذكرناها مع الجواب عنها في المختلف فلاحظ وتعقل بين
الاصوليين والبيانيين في تعريف النهي حقيقة النهي وماهيته والصواب عندنا انه
هو قول القائل لمن دونه لا تفعل نعم قال الشيخ في العدة وقال المحقق في المعارج
هو قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء وهو من الحسن
بمكان وفي النهاية انه طلب الترك بالقول استعلاء وفيه انه يلزم منه ان قول
القائل اترك الفعل الفلاني مستعليا يكون نهيا وقوله لا تترك الفعل الفلاني
غير نهي والصواب خلافه وقد ذكرناه في البحر المحيط وقال الحاجبي في المختصر و
شرح النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ما سيأتي من انه
غير كف بل هو نفس ان لا تفعل الذي هو عبارة عن العدم الاصلي وقال العضدي
اقتضاء كف عن فعل لا بقوله كف وفي نهاية السؤل انه القول الطالب للترك
دلالة اولية وفي تلخيص المفتاح النهي طلب الكف عن الفعل استعلاء وعن الجواد
في شرح الزبدة انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وقال ابن الاعرج في المنية
فالحق انه القول الدال بالوضع على طلب الترك [illegible] الامر فانه ويبقى لنا على جهة
على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل ويبقى لنا على
طلبه يخرج الخبر باضافة الطلب الى الترك يخرج الامر ويبقى لنا على جهة الاستعلاء
الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء واعترض عليه بوجهين احدهما ما ورد به على
تعريف النهاية وثانيهما ان القول لا يشمل المهمل فكيف يكون جنسا له حتى يكون
الدال فصلا مخرجا له فان القول هو اللفظ الدال على معنى فالمهمل خارج
فيه واجيب عنه بان القول باصطلاح الاصولي مغاير له باصطلاح النحوي والقول
في لسان الاصولي هو اللفظ مطلقا فيشمل المهمل حينئذ وبالجملة فقد ذكر
الاصوليون له حدودا كثيرة واشهرها بعض ما ذكرناه والذي صححناه في المختلف
ان النهي من الامور الجلية فلا يحتاج الى تعريفه ومن هنا اعرض عنه جماعة
منهم المنهاج والحاصل والتهذيب والمبادي وغاية البادي والالفية وغيرهم فلا
حظ وتعقل خامسها بين الاصوليين في ان صيغة النهي وهي لا تفعل هل هي حقيقة

في التحريم

في التحريم والكراهة او غيرهما الحق عندي انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره وفاقا
للمشهور وعليه جرى الحاصل والتحصيل والمنتخب والتهذيب والمعارج والمنية
والمنهاج والتحفة والوسيلة والتسلية والمبادي والزبدة والوافية والعلامة
العميدي في شرح المنهاج واليه صرنا في البحر المحيط والمختلف وحكي عن الشافعي
في الرسالة ونقل عن جماهير العامة وكافة الامامية الا من لعله شذ منهم وقيل انها
حقيقة في الكراهة وقيل انها مشتركة اشتراكا لفظيا بين التحريم والكراهة وقيل انها
مشتركة بينهما اشتراكا معنويا فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الترك
وقيل بالوقف وهو مقتضى ظاهر الحاجبي والعضدي وابن الاعرج في غاية البادي
لنقلهم الخلاف بدون اختيار شيء من الموافقة او المخالفة ونقل في الوسيلة
عن شرح المختصر ان المذاهب فيه كالمذاهب في الامر سوى الاباحة والتهديد
وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان في الناس من خص محل البحث بان
النهي يقتضي التحريم كالحاصل والتهذيب ومنهم من خصه بان مدلول صيغة افعل
حقيقة في التحريم كالعلامة في المنية النهي دال على التحريم وصيغة لا تفعل حقيقة
في التحريم فعلى هذا الفرق في ذلك وثانيها محل النزاع فيما اذا لم يكن هناك قرينة
دالة على ارادة معنى معين منها واما ان كان هناك كذلك فالعمل عليها اجماعا
وثالثها يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان الاستعمال صيغة
النهي في الكراهة كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
التعلق بمجرد ورود النهي عنهم عليهم السلام واليه اشار في المعالم قائلا و
استعمال النهي في الكراهة شايع المشهور بين اهل العلم ان صيغة النهي ترد
في سبعة معان وعليه الغزالي والآمدي والمنية والوسيلة والتسلية احدها
التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا تاكلوا
الربا ولا تقربوا الزنا وثانيها الكراهة بقوله عليه السلام لا يمس احدكم ذكره بيمينه
وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد ومنه شارح الجامع بقوله تعالى ولا تيمموا

[illegible]

الخبيث منه تنفقون وفي المنة بقوله تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا وثامنها الدعاء
كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا وقوله تعالى لا تكلني الى نفسي طرفة عين ابدا وتاسعها
الارشاد كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وعاشرها
التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا
وقد مثل به شارح الجامع للتحقير والتقليل ثم قال والاحسن تمثيل التحقير بقوله
تعالى وحادي عشرها بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
وثاني عشرها اليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وذكر المرتضى في الذريعة لها
معنى ثالث عشر وهو التوبيخ والتعنيف وقد مثل له بقول احدنا لغلامه لا تفعل ولا
تفعل شيئا مما انهيه وهو يعني به انه لم يرد النهي بل التعنيف كما قال الله تعالى اعملوا ما
شئتم ولم يرد الامر وتعقل الفعل وكذا في التسلية معنى ثالثا وهو التسلية كقوله تعالى
لا تحزن ان الله معنا لنا وجوه الاول ان المتبادر من الصيغة هو التحريم ومن هنا
يحسن العقلاء ذم العبد على فعل ما نهاه عنه المولى بقوله لا تفعل واذا كان في العرف
كذلك كان في اللغة كذلك والا لزم النقل والاصل عدمه الثاني ان الصحابة قد حرموا
اشياء وتمسكوا في تحريمها بمجرد صدور النهي عنها ولم ينكر احد منهم على احد في ذلك فيكون
هذا اجماعا منهم على ذلك واجماعهم حجة والجواب عنه ان هذا الاجماع على تقدير تحققه
يكون سكوتيا وفي حجية الاجماع السكوتي خلاف والحق عندنا عدم حجيته الثالث
ما حققناه سابقا من ان الامر للوجوب وقد تحقق انه لا فرق بين الامر والنهي
الا في متعلق الطلب فعلى هذا كان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض
المطلوب فيكون النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم وبه تمسك التهذيب
والمنية والجواب عنه ان هذا قياس مع الفارق وفي حجية القياس في الاصول الشرعية
خلاف والصواب عدم الحجية كيف وهذه المسألة لغوية وفي اثبات اللغة
بالقياس خلاف ايضا المنية اولى من ذلك والحق انها لا تثبت به وقد قلنا غير
مرة ان اللغة لا تثبت بالقياس ولا بعقول الناس واقمنا على هذه الدعوى
برهانا الرابع ان النهي قد استعمل في التحريم قطعا والاصل في الاستعمال الحقيقة

ويبطل

ويبطل كونه حقيقة في غيره ايضا كالكراهة والدعاء والارشاد مثلا باصالة
عدم الاشتراك وفيه انه اذا لم يكن حقيقة في غير التحريم كان مجازا وهو خلاف
الاصل ايضا والجواب عنه ان المجاز وان كان على خلاف الاصل لكن اشتهر بين
الاصوليين ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فانه يقدم المجاز على
الاشتراك لانه خير منه لامور منها ان المجاز اكثر من الاشتراك ومنها ان
في المجاز من البلاغة ما ليس في الاشتراك ومنها ان الاشتراك يحتاج الى تعدد
القرينة باعتبار تعدده بخلاف المجاز اذ لا تعدد فيه الخامس قوله تعالى
في مقام الذم والوعيد الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما
نهوا عنه وقوله تعالى في مقام الذم ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى
فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وبه تمسك في الوافية
واورد عليه ان النزاع في الصيغة ولا دلالة لما ذكر عليها واجيب عنه في
البحر المحيط فلاحظه وتدبر السادس ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم في الاوامر ففاعل المنهي عنه مستحق العقاب
وهو معنى كونه للتحريم وبه تمسك في المنية والجواب عنه انا لا نسلم ان فاعل
المنهي عنه عاص مطلقا بل اذا كان النهي للتحريم وهو محل الكلام فيكون مصادرة
في المختلف السابع ان النهي لو لم يفد التحريم لم يكن الانتهاء عن المنهي عنه
واجبا واللازم باطل بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء
بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب كما تقدم واذا كان الانتهاء عنه واجبا
وجب ان يكون الاتيان به محرما وهو المطلوب وبه تمسك خلق كثير منهم
الى صاحبا التهذيب والمنية او المنتخب والمبادي والوافية والمعالم و
عنه اعترض عليه بوجوه احدها ان النهي حمل بما تقتضيه المشابهة بالامر
كون النزاع لغة والاية انما تدل على ان النهي للتحريم شرعا واجيب عنه
بانه اذا سلم انه في الشرع للتحريم يلزم ان يكون في اللغة ايضا كذلك اذ
الاصل عدم النقل ثانيها ان التسلية ولا يخفى ما في الاعتراض والجواب لانك

تعرفت ان هذا الدليل انما يدل على ان لنا دليلا شرعيا على ان النهي المستعمل في
الشرع مرادا منه التحريم ولا يدل على ان النهي حقيقة شرعية في التحريم حتى يبطل اصالة
عدم النقل وتحقيقه في المختلف وثانيها ان هذا مختص بما نهى الرسول ص و
موضع النزاع هو الاعم واجيب عنه اولا بانه اذا ثبت التحريم فيما نهى عنه الرسول ص يدل
بالنحو والاولوية على تحريم ما نهى الله سبحانه تعالى عنه واعترض الفاضل في التسلية
قائلا اولوية تحريم شيء لا يستلزم تحريم آخر وعندي فيه اشكال واما ثانيا
فبما في احتمال الفصل من البعيد كذا في المعالم وعندي فيه اشكال لانتفاء الصحة
الا انها على سبيل البعد انه لم يقل احد بالفصل فهو خلاف الاجماع فيكون
باطلا لا بعيدا واليه اشار القرافي في شرح المنتخب او الامام الرازي قائلا
لانه لا قائل بالفرق والا لزم عليه ان الدعوى عامة والدليل خاص ومثل ذلك
لا يسمع وفيه كلام وثالثها ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ
الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة و
الكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد
انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت ان النهي المأخوذ في مادة
انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم واجيب عنه بان ما يجب الانتهاء عنه
لا يشمل المكروه اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي عنه يقال نهيته
عنه فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا شك ان ما يجب كف النفس عنه لا
يكون مكروها واما ما ذكره من معنى الانتهاء فهو مخالف للعرف واللغة ورابعها
لا يلزم من كون صيغة مقتضيا للتحريم ان يكون مطلق النهي كذلك و
اجيب عنه بانه لا قائل بالفرق والا لزم عليه ان الدعوى عامة والدليل
خاص ومثل ذلك لا يسمع كما ذكرناه لنفاد وخامسها ان التحريم المنهي عنه انما
انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه لا من مجرد النهي عنه
والنزاع انما هو فيه كذا في الحاشية ايضا واجيب عنه بوجهين احدهما
انه قد سبق ان الغرض كون النهي للتحريم وان كان باعتبار دليل من خارج

وله

ولا نسلم ان المستعمل في جميع الادلة لاثبات التحريم من نفس الصيغة وثانيها
ان العلم بالتحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم وبينهما البون كذا في التسلية
ورد بوجهين ذكرناهما في المختلف وسادسها ان مقتضى الاية العموم فيدخل
فيه نهي الكراهة ووجوب الانتهاء بقوله تعالى فانتهوا ان كان على الجميع لم يبق
في الكراهة كما تقدم فلا بد من العدول من حمل الامر على الوجوب اما بحمله على
حقيقته ومجازه او على القدر المشترك وعلى التقديرين يختل الاستدلال
بذلك واجيب عنه بانه عمومية بانا لم نجب يشمل الكراهة ممنوع كيف وهو
اول البحث فلا يقتضي صرف الكلام عن حقيقته التي هي الوجوب ثم قال هذا
المجيب والحاصل ان المراد من قوله ما نهاكم ما تعلق به صيغة لا تفعل ونحن
لا نعلم انه حرام او مكروه او غير ذلك الا بعد قوله فانتهوا فبعد قوله فانتهوا
علمنا انه للوجوب ونعلم ان ما نهى عنه رسول الله ص يجب الانتهاء عنه فاذا
وجب الانتهاء عنه كان ما نهى عنه حراما وهو المطلوب سلمنا لكن قوله فلا بد
من العدول عن حمل الامر على الوجوب ممنوع بل مقتضاه يعارض ظاهر ما نهاكم
وظاهر فانتهوا فعموم الاول يقتضي عموم الثاني وحمله على غير ظاهره وخصوص
الثاني يقتضي خصوص الاول وحمله على غير ظاهره فالعدول عن ظاهر الثاني
دون الاول تكلف بل ينبغي العدول عن ظاهر الاول لما تقرر من ان الخاص مقدم
عند معارضته مع العام سلمنا لكن ظاهر الاية وجوب الانتهاء عن النهي بطريق
الكراهة ولما كان هذا خلاف الاجماع وجب حمل الامر على عموم المجاز بان يراد
الوجوب والندب معا فكلما امكن اعتبار الوجوب بالنسبة اليه وجب
اعتباره فيه قطعا وما لم يمكن اعتباره كالكراهة وجب اعتبار الندب فيه
لان القرينة ليست صارفة عن الحقيقة وانما هي مقتضية للحمل على غيرها
ايضا فقوله على التقديرين يختل الاستدلال غير صحيح انتهى وسابعها ذكرناه
في المختلف فلاحظ وتعقل رابع القول بانه حقيقة في الكراهة بان
استعمال النهي في الكراهة شايع في اخبار اهل العصمة عليهم السلام واذا

بثبت انه في عرفهم كذلك فليكن في اللغة مثله والا لزم النقل والجواب عنه ان
العبرة بكونه حقيقة فيه هو التبادر ولا ريب ان المتبادر منه في عرفهم عليهم السلام
هو التحريم وان كانت الكراهة شايعة في عرفهم عليهم السلام فتدبر واضح
القايل بانه مشترك اشتراكا لفظيا بانها قد استعملت في التحريم تارة وفي الكراهة
اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب عنه اما اولا فبان المتبادر هنا هو
التحريم دون الكراهة واما ثانيا فبان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام
لا يدل على الخاص باحدى الدلالات فتفكر واضح القايل بالاشتراك المعنوي
بان الصيغة وردت مرة واريد منها التحريم ووردت اخرى واريد منها الكراهة فلو
كانت حقيقة فيهما لزم الاشتراك المخالف للاصل ولو كانت حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر لزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا فتكون حينئذ حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو الاشتراك المعنوي والجواب عنه ان المجاز لازم
على تقدير استعماله في افراده بل على تقدير كونه للقدر المشترك يكون هناك مجاز
ان وعلى تقدير كونه حقيقة في احدهما يكون هناك مجاز واحد فيكون راجحا فتدبر
واضح الواقف بانها لو كانت لواحد من الامرين من التحريم والكراهة
لوصل ذلك الينا اما بالتواتر وهو منفي اذ لو كان هناك تواتر لما اختلفوا و
اما بالاحاد ولا يجدي نفعا لانها تفيد الظن وهذه من المسائل العلمية كقواعد
اصول الدين واصول الفقه ولا يكفي فيها الظن والجواب عنه من وجوه منها انا لا نسلم
حصر الدليل فيما ذكرتم بل هنا طريق اخر وهو المركب من العقل والنقل ومنها التزام
حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعض بكثرة
المطالعة في التفتيش دون الجميع وغيرهم لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف بينهم
وان اردت الاطلاع عليها فراجع ما تكلمنا عليه في صيغة افعل على اصحاب
الوقف ويقال تتمة بين الاصوليين في ان النهي هل يقتضي التكرار
او المرة او لا يقتضي شيئا منهما الحق عندي ان النهي حقيقة في الاستمرار و
الدوام والتكرار وفاقا لمعظم الاصوليين واكثر المتكلمين والفقهاء وبه

افتى

افتى المنهاج ومختصر المنتهى وشرحه للعضدي والجامع والنهاية والمنية والتحفة
والوسيلة والغنية والزبدة والوافية والمعالم والعبري في شرح المنهاج
وشارح الجامع وصححه الاسنوي وقواه في البحر المحيط واخترناه في الحاشية ونقله
في الحاصل عن المشهور وفي المنية عن الاكثر وعن ابن برهان انه ادعى الاجماع
عليه وذهب جمع من الفقهاء والمتكلمين الى انه يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد
على ذلك يحتاج الى الدليل واختاره الشيخ في العدة وذهب شذاذ من الناس
الى انه لا يقتضي تكرارا ولا مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى الدليل بل هو
موضوع للقدر المشترك بينهما وهو الترك المطلق وبه قال المرتضى والعلامة في
التهذيب وبعض الفضلاء المعاصرين وفي الحاصل انه الحق وفي التحصيل و
حكى عن المحصول ان عدم افادة التكرار هو المختار وهو لا يدل على انها يفيد ان
بالمرة او بالقدر المشترك ونقله في المنية عن الاقل وفي المعالم عن جماعة وفصل
السبكي قائلا ان كان الطلب للامر والنهي راجعا الى قطع الواقع كذلك
للساكن تحرك وللمتحرك لا تتحرك فالاشبه المرة وان كان راجعا الى اتصال
الواقع كقولك في الامر للمتحرك تحرك اي دم في الاستقبال وفي النهي للمتحرك لا
تسكن فالاشبه الاستمرار وفصل بعض العميديين ايضا في شرحه على
التهذيب قائلا ان النهي ان كان بمعنى كف النفس يرجع الى الامر بمعنى لا تضرب
كف نفسك عن الضرب فلا تكرار فيه كما لا تكرار في الامر وان كان بمعنى ان يقال
ان اضرب طلب ايجاد الفعل في الجملة ولا تضرب طلب لترك الفعل في جملة
فانه يكون للقدر المشترك والا اقتضى الاستمرار وذهب بعضهم الى الوقف في
افادته الدوام وعدمه وهاهنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق عندي
ان النزاع بين الفريقين معنوي وفاقا للمشهور وقد انكر ذلك بعض العميديين في
شرحه على التهذيب قائلا من قال بعدم التكرار اراد باعتبار الاصل ومن قال
بالتكرار فباعتبار الامارات فلا نزاع الا ان كلام المص يقتضي المنازعة المعنوية
حيث اتى بالدليل المذكور وبعده انتهى وثانيها ان المعروف من كلام الاصوليين

ان التكرار الدوام والاستمرار الفاظ مترادفة والصواب خلاف ذلك والذي
لخط في البال التي ذكرت في حاشيتي الصغرى على المعالم ان في الترادف خلافا وبيّنا
فيها الراجح عندنا والمرجح له فلاحظها وتعقل والاشارة هنا ان الدوام و
الاستمرار يقتضيان الاتصال والتكرار لا يقتضيه وفي الحاصل والتحصيل والتهذيب
والمنية فهرسوا البحث بالتكرار وفي المعالم فهرسه بالدوام والتكرار وفي
المشهور جعلوا النزاع في مطلق النهي وعليه جرى الحاصل والتحصيل والتهذيب والمنية
والجامع والمبادي وغاية المبادي والمعالم وفي الوافية فيه تحرير بالترجيح وفصلناه
في المختلف ورابعها هل النهي المقيد بوقت يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت
ام لا ذهب الشيخ في العدة الى انه لا يقتضي ذلك وادعى انه لا خلاف بين المحصلين
في ذلك وانما يعلم الانتهاء في غيره له بدليل خارج عن اللفظ واليه اذهب في هذه
الكتاب كما ذهبت اليه في البحر المحيط والمختلف وهذه المسألة فلا من تعرض
لها والدليل عليها واضح فتدبر وخامسها محل النزاع فيما اذا لم يكن هناك دليل منفصل
من عادة او غيره او غير ذلك يقتضي كونه للتكرار والمرة او الماهية اما اذا كان
هناك كذلك فالعمل عليه وسادسها في تقسيم الترك الى عادي واشتغالي وهل يعتبر
وجه الامتثال في النهي اولا وقد اشار الى ذلك البهائي فقال الترك برهان عادي
واشتغالي والثاني انما يترتب على النهي ويحصل الثواب فلا يلزم العبث في النهي
وقصد الامتثال معتبر في النهي وان لم يصرحوا باعتباره والمراد به هنا هو النية و
اعتبارها لاجل الثواب مذكور في كلامهم صريحا وضمنا فاذا اريد الثواب قصد
الامتثال وفيه نظر منع الشخص على عدم الزنا وان لم يقصد الامتثال اذ لو
كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه واجيب عنه بانه يلتزم ذلك بل لا
لا يكون المدح مستحقا الا بما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره انسان منصف وفي
المقام تنبيهات غير هذه ذكرناها في المختلف فلاحظه وتعقل ن وهو
الاول لانه ورد في الكتاب الكريم والسنة الشريفة وكلام العرب والخطاب والحوار
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا اموال الناس ولا تقتلوا النفس التي

حرم الله

حرم الله ولا تفعل المعاصي ولا تاكل الثمرة الفلانية وغير ذلك مما لا يحصى وصرف
المراد في هذه الاشياء الاستمرار والدوام والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب
عنه اما اولا فالاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص باحدى
الدلالات واما ثانيا فبانه للخصم ان يقلب الدليل فيقول قد استعمل في المرة
كقول السيد لعبده لا تشتري اللحم وغير ذلك والاصل في الاستعمال الحقيقة
واما ثالثا فبما في العدة الطوسية من ان النواهي الواردة في القرآن والسنة
فانما تقتضي التأبيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد
على ذلك ونحن اوضحناه في المختلف فلاحظه ورابعها الثاني ان المتبادر الى الفهم عند
اطلاق اللفظ المجرد عن القرائن وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب
وبه تمسك في المنية الثالث ان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على التحريم في كثير
من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل
على كونه حقيقة فيه وبه تمسك في المنية ايضا الرابع انه لو لم يفد التكرار لما اشتغل
بالانتهاء من الفعل في وقت ما ولما ارتكبه في جميع الاوقات وعليه اعتمد في
الوسيلة الخامس ان ترك الفعل في وقت من الاوقات عادي غير محتاج
الى النهي عنه فلو لم يكن النهي للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا وفيه ان هذا
انما يتم اذا لم يكن النهي للفور اما اذا كان كذلك فلا واجيب عنه بانه قد صرح بعدم
نفي الدوام بعدم الفورية كما يلزم العبث في النهي فتامل في هذه العبارة فانها
دقيقة سمحة السادس ان حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات تحكم
لاولوية لاحد من دون مرجح غير معقول وبه تمسك في الوافية وعندي فيه اشكال
السابع ان قولنا لا تضرب نقيض قولنا اضرب بالعرف والاثبات والنفي
متناقضان لكن الامر للثبوت مرة فيلزم ان يكون النهي لعدم الدائم لان
نقيض المطلقة الدائمة وبه تمسك بعض من وافقنا والجواب عنه اما اولا
فبانا لا نسلم التناقض الحقيقي والاعتبار بقول اهل العرف كما في الحاصل
واما ثانيا فبانهما ليسا متناقضين عندنا لانهما ضدان فيكونان فلا

لا نقيضين ولا ضدين لذا قال القرافي في شرح المنتخب وهو ان لم يكن عين الاول معنى
فلا يلزمه واما ثالثا فلان النفي والاثبات لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت
كذا في المنتخب واعترضه القرافي في شرح المنتخب فقال لا نسلم ذلك على الاطلاق
بل في الجزئيتين اما السالبة الدائمة والموجبة الجزئية فهما متناقضان بدون اتحادهما ونحن
نعتقد ان النهي سالبة دائمة والامر موجبة جزئية فادعاء خلاف ذلك مصادرة على
من هنا فتدبر الثالث انه لو لم يكن للتكرار لزم الاجمال ضرورة انتفاء الدلالة على
بعض الازمان وبه تمسك بعض موافقينا والجواب عنه من وجهين ذكرناهما في المختلف
احدهما للقرافي في شرح المنتخب وهو انه اذا كان اللفظ لا يدل على خصوص الازمان
امكن حمله على القدر المشترك ويبقى الاجمال فان قوله عز وجل فتحرير رقبة لا يدل
على خصوص الاشخاص وليس مجملا لحمله على القدر المشترك وكذلك هاهنا والا
التاسع ان الشارع ما نهى عن الزنا في قوله النهي الا لكون ذلك قبيحا قطعا ولا
نقطع الاول لكون الزنا النهي عنه في زمانه بل هي قبيحة في جميع الازمان والاوقات فيلزم
من هذا ان النهي للتكرار والجواب انه منقوض بالنسخ الذي نهى عنه ثم امر به
مع ان القبح فيه ذاتي فيلزم من هذا ان القبح والمفسدة قد يكونان في وقت والحسن
والمصلحة في اخر العاشر والحادي عشر ذكرناهما في المختلف فلاحظه وتعقل
واضح الحسن في المعالم وجماعة بان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها
فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به والجواب
عنه اما اولا فانه ان اريد انه يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل في
الوجود في جميع الازمان والاوقات فهذا محل الكلام والخصم لا يسلم ذلك وكلامه
هنا اعني حجة عليه والا الزم لم وان اريد منع ادخالها في الوجود في بعض الاوقات
فهو مسلم والخصم معترف به لكنه لا يجدي نفعا في افادة التكرار والدوام واما
ثانيا فبانه ان اراد المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فمصادرة وان اريد
المنع من ادخالها مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فنفي الحكم انما يتحقق بالامتناع

الماخذ

الماخذ بالكلية اللازم على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وفيه كلام ذكرناه
في المختلف والفرق بينه وبين ما قبله ظاهر فتدبر واما ثالثا فبان النهي لا دلالة
فيه الا على مسمى الامتناع بحيث يتحقق هذا المسمى خرج عن عهدة التكليف واعترض
عليه بوجه ذكرناه في المختلف واما رابعا فبان ادخال الماهية على العموم في المشترك
بين الابقاء مرة ومرات فلا يكون الا على احد القسمين كما في الحاصل والمنتخب
وهو حاصل التقريب واعترضه القرافي في شرح المنتخب فقال الا ان هذا مبني على
قاعدة في اخذ القضية المهملة يتوقف صدقها على صدق الجزئية ولا يتوقف على
صدق الكلية فيصدق انما هية الانسان اتصفت بالكتابة اذا اتصف
زيد بالكتابة لانها فيه وان لم يعلم اي غيره كاتب وما نحن فيه ليس كذلك بل هذا من
طلب العدم الاعم الذي هو مستلزم لانواعه واستغنى عن جملتها بالضرورة فانه يلزم
من عدم مفهوم الحيوان عدم سائر انواعه وسائر ما يستغني من انواعه والنهي هو طلب
عدم الماهية لا حكم عليها من حيث الجملة وفيه كلام ذكرناه مع الجواب عنه في المختلف
فلاحظه واما خامسا فبما حكي عن جماعة انه في الكلية باي من افراده يمكن ان يكون
باعتبار كل واحد مستمر لا تعدد فيه فلا يلزم منه التكرار واما سادسا فبما قاله القرافي
في شرح المنتخب فلاحظه وتفكر وتدبر واضح الشيخ في العدة على المرة بان النهي
اذا كان دلالة على قبح المنهي عنه اذا صدر عن حكيم انما يدل على انه قبيح في الحال لان
اقتضائه العقل الى ما بعد ذلك من الاوقات لا يعلم ان الفعل فيها قبيح بل يحتاج الى
دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في اقتضاء الامر الفعل فيها فذلك باطل على ما بيناه
والجواب عنه ان الشارع ما نهى عن الفعل الا لكونه قبيحا فيحكم عليه باستمرار القبح
ودوامه حتى يرد ما يقتضي رفع الحكم عليه بالمرة لا يحتاج الى دليل وعندي فيه اشكال
فتصور واضح القائلين بانه حقيقة في القدر المشترك بوجوه الاول انه قد ورد
للتكرار كقوله ولا تقربوا الزنا وللخلافة كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك
فقط وبه تمسك الحاصل والجواب عنه اما اولا فلان عدم الدوام في مثل قول الطبيب

انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام واما ثانيا
فلان المجاز لكثرته من حيث الاستعمال في خصوص الافراد بل المجاز على تقدير لزومه
المشترك الذي من جملة حقيقته في احدهما واما ثالثا فلان ما ذكره القرافي في شرح المنتخب
من تعين وجود الوحدة لجنس المنزع كما وجد للامر بالجزمية فلا الامر يا الحوال الاكثر
الذي هو التكرار او في منصوص الثالث فلانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير
تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك الاترى انه يصح ان يقال لا تزن ابدا فلو
كان للدوام لكان هذا تكرارا ولو كان للمرة لكان نقضا الكفته مع انه لا يعد هذا الكلام
مكررا ولا نقضا لكنا نقول لا نالوا السهمك في هذه السعة وبه متمسك الحاصل و
التهذيب والجواب عنه ان المجاز جاز ورود التاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث
بقيد لكن دخلف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز ويصحبه ثالث بها يوافقه يكون تاكيدا
الثالث انه لو كان للتكرار والدوام لما تخلف عنه وقد تخلف فان الحائض نهيت
عن الصلوة والصوم ولا دوام والجواب عنه الحسن في المعالم قائلا ان كلامنا انما
هو في النهي المطلق ونهي الحائض مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره
الاترى انه عام لجميع اوقات الحيض واعترض عليه بانه غير واف بدفع الاحتجاج
لان مقتضى كلام المستدل الفرار من الاشتراك والمجاز حيث ان النهي لو كان
مقتضيا لمنع المكلف من ادخال الماهية في الوجود دائما بحسب الوضع فاذا قيد
بوقت كان مجازا لانه استعمال في غير ما وضع له واذا كان المجاز على خلاف الاصل
وكذلك الاشتراك فينتفي القول بوضعه للقدر المشترك واجاب عنه في البحر
المحيط وغيره بما ذكرناه في المختلف فلاحظ وتدبر تخاصم بين الاصوليين في
ان النهي هل يقتضي الفور اولا الحق عندي الاول وفاقا للكل من قال باقتضاء
النهي الدوام والتكرار لان الدوام يستلزم الفور فليس لهم محيص عن القول
بالاقتضاء واما الذين يقولون بانه للمرة فجمهورهم على انه للفور وقال بعض منهم ان
النهي لا يفيده الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت التلفظ بالنهي وتوقف القائلون
بانه للقدر المشترك في الانتهاء الى ان يظهر دليل على ارادة الدوام او المرة ثم

دل

دل الدليل على الدوام كان مستلزما للفور وان دل على المرة احتاج الى دليل يدل
على الفورية او على عدمها مع فرض ان دليلا هناك يدل على كونه للمرة فلا بد من التوقف
في الانتهاء وحينئذ فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عادتا على نقيضه
النهي المحال واعتراضهم بعد ذكرناه مع الجواب عنه في المختلف فلاحظ وتدبر
تخاصم بين الاصوليين في بيان النهي عن الشيء هل هو امر بضده اولا الحق
عندي الاقتضاء وفاقا للقاضي ابي بكر وانكره الشيخ في عدته قائلا واما النهي عن
الشيء فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى مثل ما قلناه في الامر سواء لانا يدل على ان
ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه اذا كان نداء لا يدل على
القبح عندهما على ان ذلك لو كان قبيحا مثله يوجب ان ينهى عنه ايضا كالنهي عن ذلك
فلما لم ينهه عن جميع اضداده ولا عن بعضها دل على انه مخالف له وقد يكون مخالفا
له بان يكون واجبا وندبا او مباحا فلا يمكن ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر
يقتضي الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو واجب او ندب
لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها صارت الى ضرب سوى ما ذكرناه في المختلف ولما
من قال بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده او يستلزمه منهم من طرد الحكم في النهي
وهذه المسئلة قد تعرض دونه اشرنا اليها سابقا في بحث ان الامر بشيء هل يقتضي
النهي عن ضده وهذه المسئلة مبنية على تلك ومن هنا قال الجامع واما النهي فقيل
هو امر بضده وقيل على الخلاف انتهى لنا ما ذكرناه سابقا من ان نسبة النهي
الى الامر كنسبة الامر الى النهي فكما ان الامر بشيء يقتضي النهي عن تركه لا عن احد اضداده
كذلك النهي عن شيء يقتضي الامر بتركه لا باحد اضداده فتدبر تخاصم بين الاصوليين
والمتكلمين في ان المطلوب بالنهي هل هو الكف عن الفعل المنهي عنه او نفس لا تفعل الذي
هو عبارة عن العدم الاصلي الحق عندي ان متعلق النهي هو الكف وفاقا للمرتضى
من المتكلمين وطوائف الاشاعرة سوى شذاذ منهم وبه افتى التهذيبي الجامع و
والده والقسطاسي والرسالة الكاشية وتلخيص المفتاح وحكي عن المحصول
وعن جمال الدين الجهاني انه الاصح ونقله في المعالم عن الاكثرين واليه صرت وا...

في بحث الامر وقد ذهبت طائفة من المتكلمين الى انه نفس ان لا تفعل وبه قال ابو هاشم
الجبائي وابو حامد الغزالي والقطب الرازي في التحرير والعضدي في التسلية واليه
صرت في البحر المحيط والمختلف وفي بحث الامر من هذا الكتاب وفي المعالم انه الاقوى
بعد ان نقله عن النهاية وقيل متعلق النهي ما هو فعل ضد المنهي عنه وبه نطق الحاصل
والتحصيل والمنتخب والمنهاج والعبري وغيرهم وظاهر المنية التوقف لنقله الخلاف
بدون اشعار بشيء من الموافقة والمخالفة وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها الحق
عندي المغايرة بين الكف وبين ان لا تفعل ووافق المعظم الاصوليين ثم اختلفوا
في وجه الفرق فقال بعض منهم ان الكف فعل وجودي مقدور اتفاقا بخلاف ان لا تفعل
فانه عدمي غير مقدور عند جماعة وبه قال في شرح الجامع وقال السيد الاخ ان الكف يقارن
ان لا تفعل وتعلق بخلاف ان لا تفعل فانه لا يلزم ان يقارن الكف لجواز ان لا يفعل
ولا يخطر بباله الكف عنه فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق وثانيها الحق عندي ان
الكف والترك عموما وخصوصا مطلقا اذ كلما تحقق كف فقد تحقق ترك ولا عكس لتحقق
الترك بدون القصد وبه صرحت في المختلف وفي البحر لم احكم عليه بشيء وذهب
السيد حسيني في شرح المنهاج الى ان الكف عن الفعل هو ترك الفعل لا فرق بينهما ولا
تصريح بالاصوليين على المغايرة لكن منهم من يقتضي كلامه المساواة بالكلية ومنهم
من يقتضي كلامه العموم والخصوص المطلق لكن العموم في جانب الترك وفي التسلية
العضدية المغايرة بين الكف وان لا تفعل لا تستلزم المغايرة بينه وبين الترك
اذ الترك قد يفسر بالكف وقد يفسر بالعدم فالفرق بين الكف وبين الترك في
التفسير انتهى وثالثها ان من الناس من جعل الكف هو فعل ضد المنهي عنه ومنهم من حكم بالمغايرة
بينهما ولا بد منها في بيان المراد بضد المنهي عنه الذي هو متعلق النهي عند القائل به من
الاشاعرة وقد ذكرنا في المختلف انه اذا قال الناهي لا تتحرك كان ضده تحرك وفعل
هذا الضد اسكن فالمطلوب بالنهي هو السكون وهو فعل ضد التحرك الذي هو ضد
لقوله لا تتحرك واليه اشار جمع من الاشاعرة قائلا انا اذا قال القائل لا تتحرك فمعناه
اسكن انتهى ورابعها في تعريف القدرة قيل حقيقة القدرة هي ما به ان تتصف بها ان

يوصف

يوصف الشيء وان لا يوصف به وسادسها الحق ان الخلاف في اشتراط قصد الامتثال والحق
عندي الاشتراط وذلك الظاهر مما قررناه في اخر بحث الامر والدليل هنا هو الدليل
هنا واليه ذهبنا في المختلف واشرنا اليه انفا من هذا الكتاب وقال بعض الناس
يشترط في الاتيان بالمطلوب في النهي الانتهاء عن المنهي عنه قصدا لترك لم امتثالا
لا يترتب العقاب ان لم يقصد وفي الجامع والاصح لا يشترط الامتثال وصلنا يشترط
لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات انتهى لنا ان
الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس
عنه فانا نعلم ان من لم يسرق ولم يزن ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف
عن هذه الاشياء لا يكون مثابا بل لا يعد ممتثلا عرفا اما انه لا يثاب فلقوله عليه
السلام انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولا نية هنا واما انه لا يعد ممتثلا
فظاهر لان الامتثال ماخوذ فيه القصد فنقول ما لطف به حال الامتثال بفعله ان
كان فعلا وبتركه ان كان تركا ولولا ذلك لكان تارك المجنون الزنا وتارك الناسي شرب الخمر
وترك المعاصي صبيا من الناس ممتثلا ولا قائل به لعدم القصد والشعور منه ويحكم
العقلاء على تركه هذه الخصال العبثية ولا يعدونه ممتثلا لنهي الشارع واجتنابه عنه
في البحر المحيط وهو ما ذكرناه في المختلف وقد نبه وسابعها الموافقون لنا من الاشاعرة
بان المراد النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدور المكلف والعدم الاصلي يمتنع
ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض
فيمتنع كونه اثر القدرة واما ثانيا فلان العدم مطلوب بالنهي قبل ان
المطلوب به امر وجودي وهو في النهي عنده هو الكف على قول من وافقنا وفعل الضد
المنهي عنه على قول من خالفنا وبه تمسك المحصول ومن قال بان المطلوب بالنهي
فعل الضد واجيب عنه اما اولا فبانا لا نسلم ان العدم لا يكون اثرا
للقدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار الاستمرار بالقدرة لما هو مستند اليها بتجدده
بها واعترضت عليه الاشاعرة بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح
اثرا لانه نفي محض وايضا فان الاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد بعد العدم

سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة والجواب عنه من وجهين احدهما ان العدم
المطلق نفي محض وليس النزاع فيه بل في العدم الخاص المضاف الى الفعل وثانيهما
لو سلمنا ان النزاع في العدم المطلق فهو باعتبار الاستمرار ليس بنفي محض فيصلح اثرا
للقدرة بهذا الاعتبار ويكفي في عدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حين المنع قد كان
الى ديكنه ان لا يفعل فيستمر وان لا يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار لان
لما هو مستند اليها ومتجدد بها فتدبر واما ثانيا فالمنع من انه غير مقدور لان
نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن
ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة كما في العالم
ولقد منع عليه بوجهين احدهما ان الصفة هي القدرة فيلزم استبدال احدها
واضافة الشيء الى نفسه واجيب عنه بان اضافة الصفة الى القدرة بيانية وهو
من الاستعمالات الشائعة وثانيهما لا يخفى ما في قوله اذ تاثير صفة القدرة الى اخره و
الاولى ان يقول لان التاثير في الوجود فقط وجوب لا قدرة منقص واما ثالثا فبانه
لو كان متعلق النهي هو الكف يلزم ان لا يعد تارك الزنا ممتثلا في العرف اذ الكف
ارتكابه لا يعلم لاحد غيره ان الامتثال يستلزم القصد وتارك الزنا بلا قصد لا يعد
ممتثلا والا لكان المجنون والساهي والنائم يعدون مخالفين في تركهم الزنا مع انهم
ليسوا كذلك فيتعقل واجيب الحسن في المقام بان تارك المنهي عنه كالزنا ممتثل بعد
في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل منه دون نظر الى تحقق الكف
عنه بالاية او بخط الكف بالالتباس وذلك يدل على ان متعلق التكليف ليس هو
الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك والجواب عنه اما اولا
فبان لا نسلم مدح العقلاء له والحال هذه والا كان يعلمه لانه صحا الساهي والنائم
في تركهما الزنا لصنا ركبتها المكلف في عدم القصد والامتثال مع انهم ليسوا كذلك
واما ثانيا فلان مدح العقلاء لو سلمناه لا لانه امتثل الا لانه لم يصدر عنه خصلة
قبيحة ولم يخالف الشارع بتركها واما ثالثا وما بعدها فذكرناه في المختلف فلاحظ
وتدبر واما حجة ابي هاشم مع الجواب عنها والنظر فيهما فقد ذكرناها في اواخر بحث الامر

في مسئلة

في مسئلة بان المطلوب بالنهي ماذا فلاحظه وتعقل [illegible] بين الاصوليين و
الفقهاء في انه يجوز ان يتعلق الامر والنهي بشيء واحد ام لا الحق عندي على الاجمال
استحالة توجه الامر والنهي الى شيء واحد وعرفنا الجمهور المحصلين ومنهم السيد
المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والمحقق ابن سعيد والقاضي عبد الجبار وابن
احمد المعتزلي وبه افتى الحلي صاحب التحصيل والمنتهى والمبادي ونهاية المبادي
والمعالم والزبدة والفوائد الحائرية والمليحة في البحر المحيط والمختلف
ونقلناه في الجوهرين كافة الشيعة سوى شذاذ منهم ونسبها هي المعتمد للاسم العلم
سلف منهم بين المعالم ولا نعلم في ذلك مخالف من اصحابنا ووافقنا عليه كثيرين من
معنى من لقينا وعلماء العوام بعض السنة وذهب جزء من الاشاعرة سوى من نجدة منه
تلميذه وعامة الفقهاء بعدونا استنادا الى صحته وجوازه ونقله في الفوائد عن
محقق المتاخرين واستظهره بعضهم من قول المحقق ان النهي في العبادات
لا يدل لغة على الفساد ولو كان قائلا بعدم الجواز لادعى له الاجماع لاستلزامه
الفساد لغة وشرعها وحكي عن الشيخ الطوسي انه وافق المرتضى في عدم الجواز
ان كان متعلق التكليف هو الطبيعة الكلية وعدمه ان كان متعلقه الافراد
وهذا الخلاف المذكور بينا من الحلي في التكليف بالمحال واما من اجازه ففيه
ثلاثة اقوال اصحها القول بالجواز وثانيها القول بالامتناع وثالثها القول
بالوقف وههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ما قاله بعض فضلاء المتاخرين
من ان مسئلة توجه الامر والنهي الى شيء واحد تبتني على مقدمات الاولى
هل الكلي الطبيعي موجود في الخارج اولا والحق وجوده في ضمن افراده ونقل ثانيتها
فلان الامر بالماهية امر بافرادها او لا والثالثة انه في الواجب المخير فلاحظ
وثالثها الثالثة هل المطلوب هو الماهية او الافراد فقيل بالاول اذ لا يفهم العرف
من اضرب مثلا الا طلب ماهية الضرب وايجادها في الخارج وقد نقل
عن السكاكي الاتفاق على ان المصدر المنون موضوع للماهية من حيث هي
وقيل بالثاني والذي يقوى في نفسي ان المطلوب بالامر هو الفرد المعين

سبيل التخيير اذ لم يقصد الامتثال الا باتيان احدها ثم ان الوحدة اما ان تكون
جنسية او نوعية ولا ريب في صحة توجه الامر والنهي نحوهما وانما الخلاف في الوحدة
الشخصية والى الغالب هذا الكلام اشار الغزالي في المستصفى فتنبه بعد تنبيها
ينقسم الوجوب الى اصلي والى توسلي وهو المعبر عنه بالواجب لنفسه ولغيره
والاصوليون لم يتعرضوا لبيان محل النزاع هل هو كل منهما او احدهما والحق عندك
انه في كل منهما لكن حكي عن الاشاعرة والفقهاء بان الوجوب التوسلي يجتمع مع الحرام فعلى
هذا لا يكون هذا من محل النزاع في شيء عندهم بل انما النزاع في الوجوب الاصلي
ويحتمل العكس عندهم وبعضهم لا نزاع في منع الوجوب الاصلي وانما النزاع في الوجوب
التوسلي وهو عندهم جائز وبهذا يظهر هنا من الفوائد الجليلة بحيث انه قال
فيهما مانعة والذي اوقع الاشاعرة في هذا الوهم انه ما لم يأمر بالشيء الا لانه
مطلوب بل لانه وسيلة الى مصلحة هي مطلوبة دونه انه يتاتى تلك المصلحة
من المامور به وان كان منهيا عنه فالحاصل ان الذي وجوبه توسلي لا مانع من ان
يجتمع مع النهي بعد ما علمنا ان المصلحة يتحقق به الا على الطريقة المحرمة يكون
حراما ايضا مثلا انقاذ الغريق واطفاء الحريق واشباههما فانها لو وقعت بوجه
حرام وحصل الانقاذ والاطفاء تحقق تلك المصلحة قطعا ولا يجب ان يغرق
الغريق تارة اخرى ثم ينقذ او يطفئ بعد ذلك بالوجه المشروع ولئن فعل يكون
معاقبا عقلا والفقهاء صرحوا في قطع طريق الحج بان الوجوب التوسلي يجتمع مع
الحرام ومن هذا القبيل غسل الثوب او البدن او النضح عن النجاسة بالماء
المغصوب او بعنوان الغصب او نحو ذلك من الوجوه المحرمة ومن هذا القبيل
ما لو امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه فيه بل ولو نهاه عن
الخياطة في ذلك المكان كما لا يخفى على المتامل انتهى كلامه ومن ثم لنا في الفرق بين
التكليف بالمحال وبين التكليف المحال لاحتياج البحث اليه قيل الفرق بينهما
ان التكليف بالمحال ما ورد به الشرع كتكليف ابي جهل بالاسلام والتكليف
المحال ما لم يرد به الشرع كتكليف الاعمى نقط المصحف وعن ابن التلمساني ان التكليف

بالمحال هو ان يكون الخلل راجعا الى المامور به والتكليف المحال هو ان يكون الخلل
راجعا الى المامور كتكليف الغافل وقد ذكرنا في المختلف فرقا غير هذه فلاحظ
وتعقل وبعدها اعلم ان لهذه المسألة صورا كثيرة لكن منها ما لا نزاع في كونه
محلا للنزاع ومنها ما لا نزاع فيه في كونه ليس محلا للنزاع ومنها ما هو مختلف
فيه في انه محل للنزاع اولا وسيظهر لك ذلك ان شاء الله تعالى اذا اخذنا في
عد الصور وسردها فنقول وبالله نستعين الصورة الاولى ان يكون
متعلق الامر والنهي الذي هو مورد النفي الايجاب والنفي واحدا شخصيا مع قطع
النظر عما له من الجهة الواحدة او الجهات المتعددة كقولك مثلا اقتل زيدا ولا
تقتل زيدا وهذه الصورة احد افراد محل النزاع ونقلنا في البحر على ذلك الا
الاتفاق وقد ذكر الفاضل التوني في الوافية لهذه الصورة ثلاثة عشر صورة
منها ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي تاركا لا
شك ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بالمحال سواء كان
منشأ التعلق الحكمين ذات ذلك الشيء او وصفين لازمين له اما لو امكن
انفكاك بعضها مفارقين مع بقاء وحدته في الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار
احد الوصفين والنهي باعتبار الاخر كقيامه يجب ايقاعه على الوصف الاول و
يحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كقيام اليتيم تاديبا وظلما والسجود
لله تعالى ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية ومنها ان يتعلق الامر الايجابي
التخييري والنهي التحريمي العيني بامر شخصي بحيث يكون منشأ الوجوب والحرمة
واحدا او امرين متلازمين فلا الحق امتناعه والظاهر انه لا نزاع فيه ايضا في
سبيل التحقيق ومنها ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد
شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة فالحق ايضا امتناع
اذ الكراهة بمعناه المعروف هو المرجحية للترك فما تعلق به هذا النهي من
العبادات فالظاهر بطلانه ما لم يقم دليل على صحته وما دل الدليل على صحته
يجب حمل الكراهة فيه على غير معناه الحقيقي ولهذا اشتهر ان متعلق الـ

لبيس نفس العبادة بل لامر اخر كالتعرض للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة
الصلوة في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة تارة تتعلق بالذات والكراهة
بالوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص الدالة على تعلق الكراهة بنفس الفعل
مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها
اقل ثوابا بالنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر
غير الامر الذي تعلق باصلها كالصلوة اليومية في البيت للبعيد عن المسجد او عند
المطر ونحو ذلك فهذه ربما تتصف بالاباحة بمعنى عدم مرجحية اوصافها او افرادها
وعدم راجحيتها ايضا غير الراجحية الناشئة من راجحية اصلها فيقال ان الصلوة
اليومية في البيت مثلا مباح وقد تكون بحيث تعلق بها امر اخر باعتبار اشتمالها او اقترانها
على امر راجح او بدونه وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد مع النذر
ولا مع عذر مسقط للندب فيجتمع حينئذ الوجوب مع الندب وقد تكون بحيث يتعلق
بها نهي بالاعتبار المذكور وهذه المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحائض والصلوة
في الدار المغصوبة ونحو ذلك وقد مر انما تستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او
او وصف لازم كما مر في النهي التحريمي فلابد من حمل الكراهة على قلة الثواب بمعنى كون
العبادة باعتبار الاشتمال والاقتران المذكور اقل ثوابا منها نفسها لو لم تكن كذلك
بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا
منها في البيت لا في المسجد وعلى هذا التحقيق لا يرد ما يقال ان الكراهة
بمعنى قلة الثواب توجب كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة غير
مسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه وقد علم مما مر من صورة اجتماع الايجاب مع
الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الاحكام الخمسة من الايجاب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم التي في كلام الوافية الصورة الثانية ان يكون لذات ذلك الواحد
الشخصي جهة واحدة هي متعلق الامر والنهي وهي مثال من افراد محل النزاع ايضا
كما قد جعلناها في البحر المحيط والمختلف كذلك وقد نقلنا في البحر عليها الاتفاق ايضا
واليها اشار الحسن في معالمه فلا فان اتحدت الجهة بان يكون الشيء الواحد من الجهة

الواحدة

الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فهذا لا مستحيل قطعا وقد جوزه بعض من جوز
التكليف بالمحال فيجيبهم الله تعالى ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس
تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز
وقد عرفت الفرق بين التكليف بالمحال وبين التكليف المحال في التنبيهات فلا
تغفل وتدبر الصورة الثالثة ان تكون لذات ذلك الواحد الشخصي جهتان
بينهما تلازم كما لو عمم به من وجه لان الامر بالملزوم امر بلازمه فالجهة المنهي
عنها مامور بها وهذه الصورة من جملة افراد محل النزاع ايضا وقد ذكرناها في
البحر المحيط والمختلف ونقلنا في البحر عليها الاتفاق ولا تنحصر في المحال في محل
النزاع على هذه الصورة فالاولى تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه
اليه من احديهما الامر ومن الاخرى النهي فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة
يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فهل اجتماعهما
ابطلها ام جاز صحتها وفي الوافية التي هي الصورة الثالثة ان يتعلق الامر
الحتمي والنهي كذلك كل واحد بكلي ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار
المكلف ما يندرج في كل واحد منهما فهل يحصل امتثال الامر اولا فيه خلاف فقد
مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي عنه
والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فباعتبار
نفسها والغصب منهي عنه اما النسبة الى الغصب فباعتبار جزئها لان القيام
على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه بحيث لو لم تصرف متصف بالغصب
بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل الحيز
جنس للحركة والسكون وجزئيتهما للصلوة تستلزم جزئيته وقد وقع النزاع
في صحتها وبطلانها وسنطلع انشاء الله تعالى في ذيل البحث على الصحة و
البطلان ووجوب القضاء وعدمه فلاحظ وتدبر الصورة الرابعة ان يكون
متعلق الامر والنهي كذلك لكن بين الجهتين عموم وخصوص مطلق لكن الجهة ما
الموجبة اعم من الجهة المحرمة وذلك كقول السيد لعبده اقتل الحيوان ولا تقتل

الانسان واكرم العلماء ولا تكرم ذميا وقد اختلفوا في ان هذه الصورة هل هي
من افراد محل النزاع ولا قيل بالاول وقيل بالثاني واحتج القايل بالثاني بان اهل
العرف لا يفهمون من ذلك سوى التخصيص فلا يكون هذا من محل النزاع في شيء واعترض
عليه بان هذا يتم فيما لو ذكر المحلان من الامر والنهي في ان واحد متصلا بعضها الى
بعض فانه اذ ذلك يفهم اهل العرف ما ذكرتم اما لو قال يوم الخميس اقتل الحيوان ثم قال
يوم السبت لا تقتل الفرس فان ذلك الفهم الذي ذكرتموه هنا لا يرتفع هنا و
الوجدان شاهد والمنكر مباهت معاند **الصورة الخامسة** ان يكون التعلق
الامر والنهي لذلك وبين الجهتين عموم وخصوص مطلق ايضا لكن الجهة التي فيها
التحريم اعم من جانب الايجاب كقول السيد لعبده لا تقتل الحيوان واقتل الانسان
وهذه الصورة حكمها حكم ما لو كان بين الجهتين مساواة وسنذكرها الحمد لله
تعالى وقوته **الصورة السادسة** ان يكون بين الجهتين مساواة وقد اتفقوا
على ان هذه الصورة ليست من محل النزاع في شيء وحكم عليها بالجمع والتاويل ان امكن
والا فاطراح متعين كما هو مقرر في تعارض الاخبار **الصورة السابعة** ان يكون
بين الجهتين مباينة ولا كلام في هذه الصورة ايضا **الصورة الثامنة** ان يتوجه
الامر والنهي الى واحد بالجنس اي بالحقيقة ويسمى هذا باصطلاح الاصوليين نوعا
ايضا وذلك كالسجود فانه واجب لله تعالى حرام للشمس والقمر ولا ريب عندي في
جوازه عقلا ووقوعه شرعا واليه اشار الحسن في المعالم فان هذه الصورة تكون
بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود
لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ انتهى وقد
ذكرنا في البحر المحيط انه قد اطبق الاصوليون على جواز هذه الصورة سوى
شذاذ من المعتزلة فانهم قد ذهبوا الى منعه ولكن من قال منهم بان الفعل يحسن و
يقبح لذاته تمسك بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد
لزم ان يكون حقيقة واحدة هي ذات الفعل مقتضية لمتنافيين وهو باطل
ورده قوله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا القمر واسجدوا لله الذي خلقهن فان

السجود حقيقة واحدة متحدة بالجنس متعدده الاشخاص وقد امر بفرد منها
ونهى عن فرد اخر منها واجاب بان الوجوب والتحريم متعلقان بقصد التعظيم
لا بالسجود الذي هو من افعال الجوارح فالحاصل ان الله تعالى فهو واجب وما كان
للمخلوق فهو حرام واعترض عليه بان هذا التخصيص للدعوى بغير افعال الجوارح
والمدعى هو انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بامر واحد وهو اعم من ان يكون جارحيا
اولا ومن قال من المعتزلة بان الفعل انما يحسن ويقبح بالجهات والاعتبارات
لا لذاته تمسك باستلزام الجمع بين الضدين وهو محال وصرف الوجوب و
التحريم في السجود لله تعالى وللشمس والقمر الى قصد التعظيم لا الى ذات السجود
واعترض عليهم بوجهين ذكرناهما في المختلف احدهما ان قصد التعظيم بعض واحد
بعض من افراده واجب وبعضها حرام واجيب بتخصيص فيه جواز ذلك واجيب
اما اولا فانهم لم يخصصوا الدعوى بغير افعال الجوارح فما هو من افعال الجوارح
لا يجوز ان يكون واجبا حراما دون ما ليس كذلك والتعظيم ليس من افعال
الجوارح وعند نفيه اشكال واما ثانيا فلما قال الغزالي في المستصفى
من ان هذا الخلاف مكابرة ظاهرة ان ذات هذا الفرد من الفعل غير ذات
ذلك الفرد فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر انما الكلام في الواحد
الشخصي الواحد له جهتان اتفقتا لشأن غير مستلزمتين اذ يلزم اجتماع
المتنافيين في موضوع واحد واختلاف العلة غير نافع فيه انك بواد
والمعترض بواد غير فيه اثبات لما نفيه من جوازهم هذه الصورة وبالجملة
اذا تاملت في هذا المقام واسنت النظر التام امكنك ان تستخرج
صورا شتى يكون بعضها ممكن وواقع وبعضها ممكن غير واقع وبعضها غير
ممكن فلا يكون واقعا وقد ذكرنا شطرا منها في المختلف والذي استقر عليه
راي في البحر المحيط والمختلف ان محل النزاع هو تعلق الامر والنهي بذات
ذلك الواحد الشخصي اذ لجهتها الواحدة ايضا اذ لو كان له جهتان بينهما
فلا يلزم كما العموم من وجه لان الامر بالملزوم امر بلازمه فالا

مأمور بها في الحقيقة ما عدا هذه الصورة من الصور الباقية وان كان مختلفا
فيه لكن الحق عندي انه لا ينبغي ان يكون من محل النزاع فتدبر لنا وجوه الاول
ان الامر يقتضي رجحان مصالح ذلك الفعل على مفاسده والنهي يقتضي رجحان
مفاسد ذلك الفعل على مصالحه فالجمع بينهما في امر واحد جمع للنقيضين اما اولا فلان
التحقيق انما يلزم ان لو كان توجه الامر والنهي الى شيء واحد في ان واحد واجيب
عنه بان فرض المسألة في اتحاد الآن وهذا معلوم لكل احد فلا حاجة الى ذكره
واما ثانيا فلانه منقوض بالمنسوخ فانه قد توجه عليه الامر والنهي واجيب عنه
بان المنسوخ مختلف فيه زمان الامر والنهي الثاني ان المقصود من الامر ايجاد
الماهية من جانب العدم الى جانب الوجود والمقصود من النهي طلب اعدام
الماهية على جانب الوجود وهما متناقضان فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
وبه تمسك في المعالم على اختلاف يسير في الالفاظ وفيه ما في الذي قبله والحق
هو الجواب على انه قد اعترض عليه ايضا بوجه ذكرناه مع الجواب عنه بوجه من حيث
الجواب في المختلف فلاحظه وتدبر الثالث ما تمسك به الفاضل البهبهاني
في فوائده من ان الامر المنهي عنه تعالى كيف يصير مقربا اليه والمحصل للدخول في
النار كيف يصير موجبا للثواب بل المقرب الى العقاب مبعد عن الثواب و
المقرب الى الثواب مبعد عن العقاب فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا
اراد المصلي ان يركع في المغصوب كيف يقول تعالى له لا تركع البتة ولو
ركعت هذا الركوع عاقبتك وهددتك تخويف على الفعل ومع ذلك يقول
له اركع هذا الركوع اعطيك ايما شئت ولو تركت عاقبتك وهددتك والتحذير
على الترك وكيف يناسب العاقل ان ينسب ذلك الى الحكيم تعالى فضلا من ان
ينسب مثل ذلك بالنسبة الى كل واحد واحد من حركات الصلاة وسكناتها
بل وكل واحد واحد من اجزاء جميع ما تصادف فيه العصيان كذلك فان
ذلك مما لا يرضى عاقل ان ينسبه الى العاقل فضلا عن ان يكون حكيما فكيف
[illegible] الله تعالى انتهى كلامه رفع الله تعالى مرقده والرابع ان الامر يلزمه جواز

ايقاع

ايقاع الفعل والنهي يلزمه عدم جوازه فلو كان فعل واحد بالشخص مأمورا
به منهيا عنه كان جائزا ايقاعه غير جائز وانه محال وفيه اشكال وذلك لانه يجوز
ان يكون الفعل الواحد بالشخص جهتان حسن وقبح فمن جهة الحسن يكون
المطلوب ايجاده ومن جهة القبح يكون المطلوب عدمه وكذلك يكون من جهة
الحسن مشتملا على مصالح مقتضية لتعلق الامر ويكون من جهة القبح مشتملا
على مفاسد مقتضية لتعلق النهي فبالحقيقة يكون جهة الحسن راجحة على
مفاسدها ومن جهة القبح بالعكس فلا يلزم المحال وكذا جوازه يكون باعتبار
جهة الحسن وعدم جوازه باعتبار جهة الحسن وعدم جوازه باعتبار جهة القبح
وكذلك كالصلوة المذكورة فان المأمور به المشتمل على المصالح هو كونه صلوة
والمنهي عنه المشتمل على المفاسد هو كونه غصبا وقد جمعهما المكلف باختياره
في شخص واحد مع جواز مفارقة كل عن الآخر والجواب ان اختلاف الجهة لا
يجدي نفعا في ذلك اذ اتحد المتعلق وهو الكون والحق هنا اشتراك الحسن في
[illegible] فالكلام في تعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ لامتناع [illegible] من
لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث
يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد
بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه مطلقا فالصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت
لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه لانه
انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد
بينا امتناعه فتعين بطلانها واعترض عليها بوجوه احدها المسلطان وهو انه
هنا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين
في موضع واحد والاختلاف في العلة غير نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين
فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد وحينئذ فلا بد من تنقيح محل النزاع
ببيان الصورة الثالثة [illegible] النظر في المسألة فالكلام [illegible] اذا اخذت

تقييدية متغيرة تتعدد المتعلق والموضوع فان هذه الصلوة المشتملة على الكون
لها جهتان كونها صلوة وكونها تصرفا في ملك الغير فمن الجهة الاولى مامور بها ومن الجهة
الثانية منهي عنها دلالة انسا دينية وثانيها السلطان ايضا وهو لا يخفى ان دعوى الصلوة
في الدار المغصوبة من قبيل اختلاف الجهة التعليلية محل نظر بل الظاهر انها
من قبيل الثاني وهو الجهة التقييدية فان متعلق الوجوب فيها هو ماهية الكون
من حيث هو كون المطلق ومتعلق الحرمة موضوعها خصوصية الكون وتشخصه
ويمكن انفكاك احدهما عن الاخر وتجمعهما المكلف باختياره فالموضوعان
مختلفان وانعرض احدهما للاخر ولا فساد فيه كالفرد المستحب من الصلوة
الواجبة وكالصلوة في المسجد او المكروه كالصلوة في الحمام فان الاحكام الخمسة
كلها متضادة مع انه لا نزاع في امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهة المفروضة الحرمة
امتنع التكليف بها لانه يلزم من اجتماع المتنافيين المحال بل العدم تمكن المكلف
من الامتثال بها هذا على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق ويمكن المناقشة
فيها واعترض عليه بان تشارك الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب الذي يضاده
الحظر اما غيره فليس ضدا له وان استحال اجتماعه معه فلتدبر وثانيها النقض
الفضولي وهو ان نية المتعلق الذي هو الكون متعلقا بالاخرة يقتضي ان الكون
جزء من الصلوة ويمنع ان يمنع الجزئية لان الكون من ضروريات الجسم نسبة
عليه هو ايضا في مسئلة الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد والطمأنينة
الواجبة ربما تقتضي بعدم الحركة في الصلوة لا بالحصول في المكان والخروج
لا يلزم كون المكان جزءا نعم هو مما لا يتم الواجب الا به واجيب عنه بان الاجماع
على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة يبعث عن البحث ورابعها للفضلاء في
المسئلة ذكرناه في المختلف فلاحظ وتنقل واضح من وافقنا ممن
لم يجوز التكليف بالمحال بان شغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه وهو احد
اجزائها فيستحيل ان تكون الصلوة مامورا بها وربي صلحه التحصيل للجواب
عنه اما اولا فبان الشغل في نفسه وجهان من جهة انه فصل فيه تعظيم الله سبحانه

وتعالى

وتعالى واجلاله مامور به ومن جهة انه انتفاع بملك الغير بغير اذنه منهي عنه
وحينئذ فلا استحالة في اجتماعهما لتعدد الموجود وايضا نحن لا ندعي ان هذه
الصلوة مامور بها من حيث هي مشاركة لها في الدار المغصوبة لكنا نقول بعض افراد
الصلوة المشاركة لها اخص من مطلق الصلوة وذلك المطلق هو المامور في الصلوة
من حيث خصوصها منهي عنها بل نعني ان الله تعالى لم يامر الا بمطلق في جهة المواطن
فان وجب الصوم ويوجب على هيئة مخصوصة بلباس مخصوصة وغذاء مخصوص
ولذا كان لا يصح الا كذلك وكذا الصلوة في غير الدار المغصوبة لا يوجد الا من
مكان معين وهي من حيث انها مشارك لها في ذلك المكان المعين ليست واجبة لا
مهيئة للذمة ولا مثابا عليها وانما يترتب جميع ذلك على ما فيها من مطلق الصلوة
فالواقع من المكلف اخص من مطلق المامور به كذا قال القرافي في شرح
المنتخب واما ثانيا فبانه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا ينهى
عنه وانما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل
ينهى عنه وربما يفهم جوازه بين اذ عندكم الامر بالماهية ليس امرا بشيء من
افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل المامور
به لكونه فردا من الفعل المامور به فظل منهيا عنه من افراد نفس الفعل
كذا في التحصيل واضح من وافقنا ممن اجاز التكليف بالمحال بان هذا
ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه
ولا يجوز فيلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه ومن تحريمه صدق
قولنا يجوز تركه فيلزم صدق النقيضين المتنافيين فيما لا يجوز الا هاهنا
اختلاف بحسب الزمان فلا يلزم التناقض واجابوا بان الكلام في عدم
تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد شخصي في زمان واحد واما تعلقهما
به في زمانين كما في صورة نسخ وجود الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف وههنا
فتدبر مباحث القائلون بالجواز بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون والحلول في مكان من احدها ان الظاهر

في المثال المذكور ارادة بتحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق لنا في المثال و
ثانيها المنع من كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز
المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت ثالث في الوانية والسر في توهم
هذا الحصول ان غرض الامر بفايدة الخياطة حاصل على كل حال اتفقت الخياطة
فتثبته حصول الغرض لحصول الاطاعة الثروة ثالثها ما ذكرناه في الجواب الخيط ليعترض
عليهم بوجه ذكرناه في المختلف ورابعها ان المتعلق في مثال المذكور مختلف فان
الكون ليس جزءا للخياطة بخلاف الصلوة والحقيقة ان الخياطة امر حاصل من الحركات
فهي بمنزلة المعلولات لو لا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من
الحركات والسكنات فهي الاذكار الواقعة على الحال خاصة للاجماع على ان القيام
ورفع الراس من الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة
وفيه اما اولا فلان اختلاف المتعلق عين محل النزاع ثم لو تعلق النهي باللازم
والامر بالملزوم فهو جايز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون
في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية و
اجيب عنه بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة انا لا نسلم
ان الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل الكون المطلق لازم لها
وليس الكون الخاص من ضلعيه في تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان
المغصوب يمكن حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان تشخصها تتبدل
بتبديل الاكوان في الاماكن المختلفة و اما ثانيا فلان هذه مناقشة في مثال تندفع
بايراد مثال اخر مثل ان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة ونهاه
عن الدخول في الحرم فيمشي العبد في الحرم فانه عاص انه مطيع للامر بمقتضى الاعراض
ومحل لغة النهي كذا في التسلية و اما ثالثا فلان ربط الكون بالصلوة ليس
ازيد من ربطه بالخياطة بل هو في كليهما من لوازم الجسم وقد يعبر الطباطبائي
بعدم الحركة في الصلوة لا بالحصول في المكان فان القول بانه جزء في الصلوة دون
الخياطة قريب من المكابرة بل لو صح يلزم كونه جزءا مطلقا فالحكم بكون

اصل الاجزاء

اصل الاجزاء المامور بها للصلوة و انه جزء منها لا يخلو من نظر نعم هو مما لا يتم الواجب
الا به كذا في التسلية ايضا فتدبر الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد
متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اما الاتحاد في المتعلقة
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلق الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق و
الجواب انا لا نعني بالمتعلق كلا منهما بملاحظة ان الاحكام ليست المتعلقة بالماهيات
متعلقة في الحقيقة لجزئياتها فمفهوم الغصب الذي هو استقلال اليد على مال
الغير ظلما وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون اعني الحصول في الحيز وشغله
الذي هو جزؤها بعض جزئيات مفهوم الغصب اذ هما مما يتحقق به مفهوم
الغصب واما بالحس في العالم بوجه حاصل يرجع الى ما ذكرناه ففيه شبه المغالطة كما
في التسلية واجيب عنه بوجه ذكرناه في المختلف فلاحظه وتعقل واحتج الواقفون
بانه لو ثبت الجواز لكان اما بالضرورة وهو منتف لوقوع الاختلاف او بالاحاد وهي
لا تجدي نفعا في هذه المسئلة لان اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن وهذه المسئلة علمية
تحتاج الى القطع او بالعقل وهو باطل اذ العقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع اللغوية
والجواب عنه اما اولا فلانا لا نسلم حصر الدليل فيما ذكره لم لا يجوز ان يكون هاهنا
دليل اخر وهو المركب من العقل والنقل و اما ثانيا فلانا لا نسلم الا ان هذه
المسئلة من المسايل العلمية القطعية كاصول الدين واصول الفقه بل هو مسئلة
عملية يكتفى فيها باخبار الاحاد كما هو شان المسايل العملية كلها كما لا يخفى فتدبر بحث
بين الاصوليين في صحة الصلوة في الدار المغصوبة الحق عندي البطلان وفاقا
للمشهور بل نقل عليه الاجماع وقيل بالصحة ثم اختلفت طائفة من قال بالبطلان
في انه هل يجب القضاء بعد ذلك ام ان هذا الاحرام يسقط الواجب به ولا
قضاء على المكلف الحق عندي وجوب القضاء على المصلي فيها وفاقا لطائفة المتكلمين
واليه صرنا في المختلف وذهب القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي والقا

ابن بكر الباقلاني الى ان فعل الصلوة في المكان المغصوب حرام لكنه يسقط عنده الواجب
فلا قضاء على المكلف قال الحاصل الصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا
بها الا ان الفرض يسقط عندها للاجماع السلف على عدم وجوب قضاء الصلوة
المؤداة في الدار المغصوبة على ما يعتقده ابو بكر وفي التحصيل بانه لا قضاء بعد
هذه الصلوة اجماعا قلنا يسقط عندها لا بها كما قال القاضي ابو بكر وفي المنتخب
ان ثبت الاجماع قلنا يسقط القضاء عندها لا بها فتدبر لنا انه الصلوة عبادة
تعلق النهي بجزئها وهو الكون والنهي يقتضي الفساد الا اذا تعلق بماهية العبادة
اذ الجزء من اجزائها كما سياتي بحول الله تعالى وقوته مضافا الى هذا الى ان اصحابنا
لم ينقلوا خلافا في بطلان مثل هذه الصلوة بل نقل الاجماع على البطلان واذا ثبت
انها باطلة وجب القضاء لان شغل الذمة يقيني فلا يرتفع الا بيقين او بظن اعتبره
الشرع وكلاهما منتفيان في المقام وعن الحلبي انه نقل في كتاب الطلاق عن الفضل
ابن شاذان التصريح بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وقال ابن الحلبي ولعل
قياس الخروج وكالاخراج للمعتدة الرجعية من بيتها كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم
فصلى فيها عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة الا ان ذلك ليس من شرط ابطال الصلوة
لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل قال في الوافية وغرض الحلبي من هذا الكلام ان
كانت الصلوة سببا للنهي فاقتضاؤه للصلوة مفسد لها كالصلوة في الثوب النجس
وما لم تكن النهي متبعا ما عين مختص للصلوة فاقتضاؤه غير مفسد كالصلوة في الثوب
المغصوب انتهى واما القائلون بانها تسقط الفرض فهم على ما ادى في الدليل اما الاول فهو
عبد الجبار فان رايه في الفقه انه يسقط الفرض بفعل معصية كمن شرب جنونا حتى
جن فانه يسقط الفرض عنه في ذلك واما غيره فالظاهر انه بناها على مسئلة ان
النهي لا يقتضي الفساد فتكون صحيحة فلا قضاء هذا واعلم انه قد ورد في بعض الاخبار
ما يدل على صحة الصلوة في الارض المغصوبة لكن هذا ليس نصا في الحقيقة حالة
الصلوة كقوله تعالى الارض لله وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة في الارض المغصوبة
لكن هذا ليس نصا عليها السلام وتفسيره في المختلف فلاحظ وتعقل

مخاصمه بين الاصوليين والمتكلمين والفقهاء في ان النهي هل يدل على فساد
المنهي عنه اولا وهي من امهات المسائل واشكلها واغمضها عندهم واعضلها وكم زلت
للفضلاء فيها الاقدام وطاشت للتحقيق فيها سهام الحق عندي ان النهي يقتضي فساد
المنهي عنه مطلقا اي سواء كان لغة وشرعا في العبادات والمعاملات وسواء تعلق
النهي بنفس العبادة او جزئها او شرطها او بخارج عنها لازم لها دون ما هو خارج
عنها غير لازم وكذا الكلام في المعاملة وفاقا للخلق كثير وبه قال الشيخ ابو جعفر الطوسي
والشهيد في الوافية والشافعية وامامهم ومالك ابن انس الاصبحي واصحابه و
الظاهريون باسرهم والحنفية سوى شذاذ منهم وكثير من المتكلمين وجمع من
الفقهاء وبعض طوائف المعتزلة واليه صرنا في المختلف ونقله الجامع و
شارحه عن احمد بن حنبل وفي نهاية السؤل عن ابن الحاجب تصحيحه وفي غاية
البادي عن كثير من المعتزلة والحنفية والشافعية وذهب اناس الى عدم
الاقتضاء مطلقا واليه صار اكثر المتكلمين وجماعة من الفقهاء وقوم من
الاشاعرة وبعض اصحاب الشافعي وبه قال ابو حنيفة وابو بكر القفال وابو حامد
الغزالي والقاضي عبد الجبار ابن احمد المعتزلي من الحنابلة ونقله في المنية
عن اكثر الاصوليين وفي غاية البادي عن اكثر الفقهاء وحكي عن الحاجبي والآمدي
والشهيد في قواعده والكرخي في شرح القواعد والفخر الدين الرازي في معالمه
وعن الاسنوي انه نقله عن المحققين وفي الوافية نقله الاسنوي عن اكثر اصحاب
الشافعي وصار الى التفصيل خلق كثير ثم اختلفوا على طرق كثيرة منها انه
يقتضي الفساد في العبادات لغة وشرعا دون المعاملات مطلقا وبه افتى
المحصل في التحصيل والمنتخب والمعارج والمبادي وغاية البادي والنهاية
والفوائد الحائرية وفي المعالم الحسنة انه الاقوى واقتضاه ظاهر اطلاق
التهذيب وبه قال كثير من مشايخ الامامية وابو الحسين البصري واتباع
الامام الرازي وبعض فضلاء ائمة المذاهب واختاره في البحر المحيط ونقله
في الوافية عن المحصول والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين وحكي عن الشافعي

او معظم اصحابنا والغزالي ومعالم الامام الرازي وقواعد الشهيد وشرح
الكركي على القواعد ثم اختلفوا فالمشهور وهو الحق عندي انه يقتضي الفساد اذا
تعلق النهي بنفس العبادة او جزئها او شرطها دون ما هو خارج عنها ونقله الجامع عن
الاكثرين ومنهم من قال باقتضاء الفساد في ذلك وفيما اذا تعلق بخارج غير لازم و
نقله في الجامع عن احمد بن حنبل وعليه ظاهر الحاصل والتهذيب والمعالم ومنها انه يدل
على الفساد في العبادات شرعا لا لغة دون المعاملات مطلقا وفي الجامع انه الاظهر
ومنها انه يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات مطلقا لكن ذلك بحسب الشرع
لا اللغة وبه قالت طائفة يقدمها المرتضى والحاجبي في مختصره والعضدي في شرحه وحكي
ومنها انه يقتضي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات ذلك لغة وشرعا لكنه في العبادات
مطلقا لكنه لغة لا شرعا لكانه يدل على التحريم لغة ومنها انه يدل على الفساد في العبادات
والمعاملات لغة وشرعا لكنه في العبادة بشرط ان يتعلق بنفسها او بجزئها او بخارج
لازم وفي المعاملات بشرط ان يكون بنفسها او بجزئها دون ما هو خارج لازم وبه قال
الجامع وحكى هذا القول عن جلال الدين الجرجاني وعن ابن عبد السلام انه قال مثل
ذلك وزاد عليه او اصل رجع الى امر داخل فيها تغليبا له على الخارج او رجع الى
امر لازم لهما ونقله الجامع عن الاكثرين ومنها ان مطلق النهي للتحريم ولكن التنزيه
في الاظهر للفساد معنى اي من حيث المعنى وهو ان الشيء انما نهي عنه اذا اشتمل على
ما يقتضي فساده فيما عدا المعاملات من عبادة وغيرها سواء رجع الى نفس الفعل
او لازمه وفي المعاملات ان رجع النهي الى امر داخل فيها وعزاه الجامع الى القيل منها
ما صرح به بعض الاعاظم المانع ان بعض العبادات المنهي عنها ليست بفاسدة
كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة وبعضها فاسدة كقضاء رمضان في يوم
العيد وايام التشريق فالنهي في العبادة ليس الا على فساد المنهي عنه مطلقا قال
ويمكن ان يقال ان في العبادة تفصيلا وهو ان كان النهي راجعا الى ما لا ينفك
عن العبادة كصوم يوم العيد فانه يقتضي فسادها وان كان راجعا الى ما
ينفك عنها كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة فلا وعن شاه

في البحر

في البحر ومنها انه يدل شرعا على الفساد في العبادات وفي المعاملات لغة وشرعا اذا رجع الى نفس العقد
او امر داخل فيها او لازم له او امر مفارق له كالبيع وقت النداء وعليه المنهاج واستحسنه
جماعة من العقلاء وحكي عن معالم الامام الرازي ونقله ابن الاسعد عن الشافعي واكثر
اصحابه ومنها ما حكاه في شرح العضدي وهو انه يدل على الفساد واذا استعمل في
مقابلة الاجزاء فهو موافقة العبادة للامر واسقاطها للقضاء والا اذا استعمل
في مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة اثارها والمراد انه الصحة وهي تقابله
يستعمل في كلا الامرين وفي المسئلة اقوال كثيرة غير هذه ذكرناها في المختلف
لستوردها وفقا لها وعليك بالتامل في هذه الاقوال فلم تجد فيها ثم اختلا
او الا فاني كتبت فيها وانا مشوش البال ردي الحال فتدبر وهاهنا امور ينبغي
التنبيه عليها احدها ان الكلام في هذه المسئلة مبني على معرفة معنى الصحة والفساد
والاجزاء ونحن قد تكلمنا عليها قبل الكلام على مسئلة الحسن والقبح ولا اشارة
اليها هاهنا ان الصحة في العبادات عند المتكلمين عبارة عن حصول الامتثال
بما امر الشارع وعند الفقهاء صحيح العبادة ما اسقط القضاء واما الصحة في المعاملات
فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها واما الفساد في العبادات فهو عبارة عن
عدم حصول الامتثال وفي المعاملات عبارة عن عدم ترتب الاثر الشرعي عليها او في
الظنية والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها موافقة للشريعة وفي المنهي
الفساد في العبادات عدم الاجزاء وفي المعاملات عدم افادة الاحكام وعدم الاجزاء
عدم الامتثال بالمامور به على ما نقله الجامع الثاني عن ذريعة المرتضى ونقل عن الشهيد
هو اسقاط البهائي والحاجبي وقيل عدم الاجزاء هو عدم اسقاط القضاء ورددناه
في المختلف بان هذا المعنى لم يخطر ببال واضع اللغة اذ كان عندنا تعالى في
اما الاجزاء فذكر له تفسيرين احدهما حصول الامتثال بالمامور به وثانيهما سقوط
القضاء به فتدبر وثانيها في بيان الدليل المقتضي للصحة في العبادات والمعاملات
وبيان ان عدم الصحة هل يحتاج الى دليل او لا اعلم ان المقتضي للصحة في العبادات
هو الامر فان لم يكن هناك امر فلا صحة والمقتضي للصحة في المعاملات

سببا لاحكام شرعية كالحل بالتزويج فانه سبب للزوم المهر وكالانفاق وغيرها من
الاحكام الشرعية المترتبة عليها فاما التحليل فلا كقوله تعالى واحل الله البيع واما الامر
بالوفاء بها كقوله تعالى واوفوا بالعقود وبالجملة فالصحة في المعاملات حكم شرعي
يتوقف ثبوتها على دليل شرعي فعند فقد الدليل على الصحة ودليل شرعي حاكم بها فالا فلا فعدم الصحة
الذي هو عبارة عن الفساد لا يحتاج الى الدليل بل يكفي فيه عدم الدليل على الصحة وقد
عرفت ان المقتضي للصحة في العبادة والمعاملات هو امر الشارع بها فاذا انعدم الامر
عدمت الصحة وكان الفساد وقد اشار الى تحقيق هذه المسئلة شيخنا الفاضل
البهبهاني نور الله تعالى مرقده في فوائده قائلا اعلم ان الصحة في المعاملات عبارة
عن ترتب اثر شرعي عليها من جهتها اي من جهة الشارع وكذا الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوتها
على دليل شرعي فلو لم يكن دليل شرعي لم يحكم بصحتها فعدم الصحة لا يحتاج الى دليل بل
يكفي عدم الدليل واما ورود النهي عن معاملة خاصة فان كان هناك دليل يقتضي
الصحة بعمومه فالمشهور انه لا يقتضي عدم الصحة لان المقتضي للصحة موجود و
المانع عنها مفقود لعدم التنافي بين الحرمة والصحة كمن وطي زوجته حال الحيض فانه
يلزمه المهر كملا والعدة وصحة النسب وغير ذلك باقتضائه الفساد لان اهل العرف
يفهمون كذلك ولما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن
مولاه ثم رضي مولاه معللا بان ذلك لانه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده وبان الفقهاء
في الاعصار والامصار كانوا يستدلون بان النهي على الفساد وفيما لم يكن اما يطعن
بان النهي فيه لا يدل على الفساد فربما يتوهم التنافي في كلامهم وليس كذلك
لان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحة
منحصرا في مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض
فذلك لان احل الله البيع لا يقتضي صحة البيع الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة
البيع الذي لم يرد النهي عنه لان الحلال والحرام متضادان فقلنا والحلية تدل
على الصحة بالالتزام وذلك لان مقتضى عقد البيع ومعناه نقل المبيع الى
المشتري بازاء نقل الثمن وكان بها ملزوما كذلك وواضع الصيغة العربية الله تعالى

امضاه

امضاه بقوله احل الله البيع وكذلك اوفوا بالعقود مقتضاه صحة البيع الذي يجب الوفاء به
والحرام لا يجب الوفاء لكونه تعالى يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء به فالظاهر ان اهل
العرف يفهمون التنافي بين هذا وهذا انتهى كلامه ونقلناه مع طوله لاشتماله على فوائد وتحقيق
لم تحصل في غيره وقد يرد ثانيا في تقسيم المنهي عنه وبيان محل النزاع منه وهو قسمان قسم لا يصح
فيه الاتصاف بالصحة والفساد كالاجزاء من الافعال كالجهل والظلم والتكلم بالكذب والغيبة و
التجسس ونحوها مما لا يتعلق بها احكام شرعية وقسم يصح فيه ذلك كالصلوة والصوم
والبيع والطلاق والنكاح وغير ذلك مما يتعلق بها احكام شرعية وهذا القسم هو محل
النزاع وغرابة الاقدام وما يهمنا في بيان ما يترتب لتصور هذه المسئلة من الامثلة فالنهي
الراجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض والنهي عن صوم يوم النحر والجمعة كما
كالنهي عن السجود على المأكول والملبوس والنهي عن قراءة العزائم في الصلوة اليومية
بناء على جزئية السورة والى الوصف اللازم كالنهي عن الجهر في القراءة الاخفاتية
والنهي عن الوضوء بالماء المغصوب وستر العورة بالمغصوب هذا كله بالنظر الى
العبادة واما بالنظر الى المعاملات كما تمثلنا بالبيوع والانكحة والطلاق وغيرها
فالنهي الراجع الى نفس الصيغة كالتحليل بلفظ التحليل في النكاح والكنايات
في الطلاق وبيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصى بيعا قائما مقام الصيغة قال العلامة
بيع الحصى منهي عنه لما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الحصاة وله ثلث تفاسير
الاول ان تقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب وارمي هذه الحصاة فعلى ايها وقعت فهو
المبيع الثاني ان تقول بعتك هذا بكذا على انك بالخيار الى ان ارمي هذه الحصاة الثالث
ان يقول البائع اذا رميت هذا الثوب فهو مبيع منك بعشرة فيجعل نفس الرمي بيعا و
البيع باطل في الصور الثلث اما في الاولى فللجهل بالمبيع واما في الثانية فللجهل بمدة
الخيار واما في الثالثة فلاختلال الصيغة المقتضي لاختلال نفس العقد هكذا
قال الامام الرازي في العزيز لكن انما سبب للحقيقة هو التقسيم الثالث لان النهي
في الصورة الاولى راجع الى ما هو داخل في العقد وهو المبيع وفي الصورة
راجع الى ما هو خارج عن العقد وهو الخيار

العقد كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات وبيع الملاقيح وهو يقتضي بطلانه كالمنهي عنه واما النهي الراجع
الى الوصف اللازم للعقد كبيع الملامسة والمنابذة والربا ونكاح الشغار ونحو ذلك
واما النهي الراجع الى امر مفارق للعقد كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فانه راجع الى امر خارج
عن العقد وهو تفويت صلوة الجمعة لا لخصوص البيع والتفويت امر مفارق عن حقيقة ماهية
البيع منفك عنه وفاسدها في ذكرها [illegible] الاصوليين مع الجواب عنه وتقريب السؤال ان
هذه المسئلة هل هي عين مسئلة هل يجوز توجه الامر والنهي الى شيء واحد او غيرها
فان كانت عينها فما بال الاصوليين يفرقونها مسئلتين مع ان هذا الشيء عجيب وان كانت
غيرها فما موضوعهما وما مقصود فيهما وهل بينهما تلازم اولا وهل احدهما متفرعة على
الاخرى اولا وعلى تقدير المغايرة فمن قال بعدم جواز توجه الامر والنهي الى شيء
واحد فلا يبقى له ان يتكلم فيها لان الصحة والفساد متفرعان على الجواز واذا لم يقل
بالجواز فلا [illegible] الكلام على الصحة والفساد مع انه تكلم عليها ويبحث فيها كما
يبحث فيها المجوز بل لكن [illegible] عليه [illegible] اصلا والجواب عنه اما اولا فلانا نقول
بالمغايرة بينهما لان موضوع احدهما غير موضوع الاخر لان موضوع الاول هو
توجه الامر والنهي الى شيء واحد سواء كان عبادة او معاملة او غيرهما وموضوع الثاني
العبادة والمعاملة والاولى اعم ولهذا قال بعض الفضلاء المعاصرين ونعم ما قال ان الفرق بينهما
ان موضوع الاولى انه يبحث فيها من جهة العقل وموضوع الثانية من جهة اللغة
وفيها انه يبحث فيهما في الاول من جهة العقل والشرع واللغة وفي الثانية كذلك ومن هنا
يستدلون على عدم الصحة في العبادات من جهة ان في الامر مصلحة وفي النهي مفسدة
[illegible] متضادان [illegible] الى العقل [illegible] ثم لا يخفى عليك ان ما نحن فيه المنهي عنه
انما هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فان علم ان النهي المتعلق في العبادة ان
هو لاجل خصوصية ذلك الشيء مطلقا لا النهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو
لا يقتضي فساد العبادة لانه معلوم ان النهي عنه لا ارتباط له بالعبادة في الحقيقة
[illegible] فان من يقول بجواز توجه الامر والنهي الى شيء واحد الصحة والفساد وكذا العكس
[illegible] الملازمة بينهما في المعاملة فانه لا يقوم المقتضي للصحة

في المعاملة

في المعاملة قائلا بعدم المقتضي للصحة في المعاملة ليس بلازم للنهي لا عقلا ولا عرفا لجواز
المقتضي عقلا او عرفا بالنهي عنها وانها لا تقتضي بالمخالفة من غير تناف بين الامرين
وذلك كوطي الزوجة في الحيض فانه منهي عنه ومع ذلك يترتب عليه الاحكام الشرعية
كلزوم المهر مثلا وغيره من الاحكام انتهى واما ثانيا فالمشهور ان بينهما تلازما كما قال
بعض المحققين لكن في العادة واليه اشار بقوله ان عدم المقتضي للصحة في العادة لازم
النهي لما سبق في المسئلة السابقة من استحالة اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد
عقلا فاذا ثبت التلازم عقلا بينهما كان الفساد لازما عقليا للنهي لغة وشرعا واما
في المعاملة فلا ملازمة بينهما لان عدم المقتضي في المعاملة ليس بلازم للنهي عقلا وذلك
كوطي الزوجة في الحيض فانه منهي عنه ومع ذلك يترتب عليه الاحكام الشرعية كلزوم
المهر مثلا وغيره من الاحكام انتهى كلامه واما ثالثا فلانهم يصححون فيها الصلوة في الدار
المغصوبة واما رابعا فهذه المسئلة متفرعة على ما قبلها ومن هنا قال العلامة
في كشف الحق ذهبت الامامية ومن تبعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء
الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة ولذلك ذهبت الى بطلان الصلوة في الدار
المغصوبة وخالف في المسئلة ابو هاشم والكعبي انتهى واما خامسا فلانه لا مانع
من ان يتكلم في هذه المسئلة من منع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ويقول هل يستلزم فساد
العبادة كما افدنا في حاشيتنا الوسطى على المعالم الحسينية فلاحظها والصورة
فسادها المشهور بين الاصوليين ان النزاع في النهي المتعلق بنفس العبادة او جزئها
او بالوصف الخارج عنها اللازم لها واما الوصف الخارج الغير اللازم
كالنهي عن قول امين بعد الحمد وعن التكتف وهو وضع اليمين على الشمال في الصلوة
ونحو ذلك فالمعروف عندهم عدم اقتضاء النهي فساده مع انه قد وقع الخلاف فيه
فقيل ان النهي عنه لا يقتضي فساده والحق عندي وفاقا للمشهور ودليل يقتضي فساده
وحكاه الخطابي في التسلية عن الشيخ الطوسي ومالك [illegible] ابن حنيفة قال في
الثانية واقتضاء النهي الفساد في الثلثة الاولى ظاهر اذ صحة الكل والملزوم
مع فساد الجزء واللازم ظاهر الفساد واما القسم [illegible]

نعم قد وقع الخلاف فيه بين الفقهاء فان بعضهم يقول ان النهي في مثل الامر لا يوجب فساد العبادة
الواقعة فيها او المتصفة بها لان هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة
ولا دليل على استلزام فسادها فساد العبادة الواقعة والامر يقتضي الاجزاء اجماعا
ممن يعتد به وبعضهم يقول بفسادها وكان الوجه فيه انه يفهم من النهي ان عدم المنهي
عنه من شرائطها لتحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة
مع وجوده والحق ان يقال ان العبادة اذا ثبت بحيث تتحقق بجميع ما يعتبر فيها من جميع اجزائها
وشرائطها وسوانحها فلا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فان النهي حينئذ لا يقتضي فساد
المقارنة للمنهي عنه واما مع عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة
شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما تعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد
ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة لانه
ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المأمور به في العبادة ولا دلالة له على
جزئيته للعبادة او شرطيته فيها نعم لو وقع النهي في المعاملة الى امر مقارن لها كالنهي
عن البيع وقت النداء فهل يوجب الفساد اولا الحق فيه ايضا مثل ما قلنا مثله في النهي
في العبادات اذ يقال مع اختصاص النهي وعدم العلم بعدم مدخلية المنهي عنه في صحة
المعاملات الظاهر كون المنهي عنه مانعا من ترتب احكامها ويجري فيه الدليل المذكور
انتهى كلامه وسابقها في بيان راي ابن الاعرج في هذه المسئلة فانه ذكر في المنية
والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة فنقول كل
منهي عنه من العبادات غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد
ينتج كل منهي عنه في العبادات فهو فاسد وهو المدعى وانما اوردنا كلام الفاضلين لانه
يبني دليله على تفسير الفساد بالعبادة على ما به وهذا لا خلاف فيه للقوم وثانيهما ان
المشهور بين الاصوليين البحث عن النهي التحريمي هل يقتضي الفساد اولا ولم يبحثوا
للنهي التنزيهي الغير المفيد الا للكراهة فتكلم من تعرض له وطمح فيها فقد ذكر البعض
انه في الاظهر يفيد الفساد شرعا في المعاملات من عبادة ويقيني بها سواء رجع
الا انه [illegible] او لا [illegible] في المعاملات ان رجع الى امر داخل فيها [illegible] السلام

النفي

النفي باعتبار رجوعه الى امر داخل وقد ذهب بعض الافاضل الى انه لا يحصل الفساد مطلقا
وحكى بعض الفضلاء المعاصرين عن العلامة والشهيد الاول والاردبيلي انهم استشكلوا
في اقتضائه الفساد وعدمه وهو غريب منهم اذ الاشكال لا محل له هاهنا والا لم يكن
عدم الاقتضاء فيه ظاهر فتدبر وفي هذه المقامات تنبيهات غير هذه ذكرناها في المختلف
فلاحظه ونقول لنا على اقتضائه الفساد في العبادات مطلقا وجوه الاول ما
تمسك به بعض شراح الزبدة على اقتضائه الفساد في العبادات والمعاملات وهو
ان الصحة سواء كانت في العبادة او المعاملة هي ترتب الاثر والسبب فيه مثلا الاثر
هو وضع الشارع وتقريره لا امر عقلي فاذا علم الوضع والتقرير بالامر او نحوه علم الترتيب
وحيث لا علم لا يعلم اذ انتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب والشك يقتضي
الشك فيرجع الى الاصل وهو عدم الترتب حيث ثبت النهي ولا نعني بالفساد الا
هذا الثاني ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة التكليف
اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المأمور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين
النقيضين وهو باطل وثانيه فلانه مع ان الاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالخصوص المأمور
به واما الثالث فلانه تارك للمأمور به وتارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب
نتيجة ان الاتي بالمنهي عنه يستحق العقاب على ترك المأمور به فلا تكون العبادة المنهي
عنها صحيحة وهو المطلوب وبه تمسك المحصل والتهذيب والمعالم وغاية المبادي
والعميدي على الفساد في العبادة وفيه اما اولا فلانه لم يجوز ان يكون للعبادة جهتان
كالصلوة المكتوبة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة يكتفي بها وكونها غصبا
فكذلك اذا اتى بها اجزأت كذا قال الفخر الرازي واجيب عنه بان الجهتين ان
تفارقتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد وهو غير ما
نحن فيه وان تلازمتا كان كل واحدة منهما من ضروريات الاخرى ولما كان كذلك فالجهة
المنهي عنها كانت من ضروريات الجهة المأمور بها فكانت مأمورة بها ايضا اذ الامر بالشيء
امر بما هو من ضروراته لما مر فيلزم ان تكون الجهة الواحدة بعينها مأمورا
بها منهيا عنها وبعين الجهة ورددناه في المجمع الحيط [illegible]

الجهتين بما يشتمل الذي له جهتان فالمأمور به والمنهي عنه هو الصلاة المكث في الدار
المغصوبة باعتبار الجهتين وحينئذ لا يلزم على تقدير جواز انفكاك احد الجهتين عن
الاخرى تعلق الامر والنهي بشيء لا بشيئين ولصورنا يلزم لو تعلق الامر والنهي بالجهتين
وليس كذلك لما عرفت ولا على تقدير امتناع انفكاك احدهما عن الاخرى لكون الجهة
الواحدة مامورا بها منهيا عنها وذلك ظاهر هذا به واما ثانيا فلانه ان كان المراد بقوله
ان الاتيان بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به انه مأمور بشيء لم يأت به فمنعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مأمور بشيء كما في صوم العيد وصلاة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك
بحيث يصدق على من لا يؤمر بشيء اصلا لم يصدق تارك المأمور به عاصيا كذا
في الحنفية والجواب ان الحائض مامورة بالصلاة قبل الحيض وممنوعة عن الصلاة
وقته واما ثالثا فلانه لا يلزم من كون المأمور به مغاير المنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه
عاصيا بالمأمور به كذا في الحنفية ايضا واما رابعا فلان الحجة المذكورة لا توجب
كون المنهي عنه فاسدا كذا في الحنفية ايضا واما خامسا فلانه لا يلزم من كونه مستحقا
للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء
لها كالعيدين مستحق العقاب حتى باق في عهدة التكليف لم يوجد الآتي بالمنهي
عنه عاصيا ولو كان مستحق العقاب بحصول الحجة المذكورة فلم يحتج الى ما ذكر
من المقدمات المذكورة كذا في الحنفية ايضا واما سادسا فلانه لا يلزم كون الاتيان
بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ الاتيان تقتضي في قوله لا تصلي في الثوب
المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض فلا جابه عنه الحاصل بان ذات الاتيان
بالمأمور به يقتضي الطلب كان وجب الاتيان به فانه لا ينقطع الاتيان بالمأمور به
للدليل المذكور ولا لتحقق العقاب وخدشه في الحنفية قائلا بالمنع من بقاء
الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المأمور به
في اسقاط الفرض فيه ان المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به
وهي مفقودة في المنهي عنه ولا المساواة في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه فيجب
[illegible] في سقوط الفرض به واجاب عنه في الحنفية قائلا بالاشكال

بوجوب

وجوب تحقق تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير
وجود هاتيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به فتفسد واما سابعا فلانه
لو دل على هذا الدليل على الفساد ولدل اما بلفظه وهو باطل لان المفهوم النهي الزجر
ومفهوم الفساد عدم الاجزاء واحدهما غير الآخر او بمعناه وهو باطل لعدم لزوم
الفساد للنهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فانها منهي عنها صحيحة واجاب عنه الحاصل
بانه يدل عليه بمعناه لان الاتيان بالمنهي عنه فقط يستلزم ترك الواجب وهو
يستلزم العقاب واما ثامنا فلانه لو دل النهي على الفساد لكانت المنهيات
كلها فاسدة وليس كذلك واجاب عنه الحاصل بان العبادة حيث ما ثبتت فذلك
لان النهي فيها [illegible] الفعل بل الى ما جاوره فتقدير الشارع عادة [illegible]
لدن الفصل [illegible] جارية بانا نحمل كل منهي عنه على الفساد [illegible]
واليه استدل المرتضى في الذريعة مستدلا على الفساد في العبادات والمعاملات
شرعا لا لغة بانا رأينا هم يحكمون في كل مأمور به بالصحة والاجزاء وفي كل منهي عنه
بالفساد وعلى اختلاف الاحوال [illegible] مع المناظرة والمنازعة من طبقة بعد طبقة وفي
زمان بعد زمان فهذا معلوم ضرورة من حالهم [illegible] الدلالة عليه للمنهي عنه في
كذلك وجدنا كل من ابطل ان يكون نعقد نكاح المتعة [illegible] الاستمتاع انما يعول
على مطلق ما رواه من نهي الرسول صلعم عنها [illegible] ولم يعد ذلك التحريم انما يقتضي
القبح والمعصية فمن اين الاستباحة لا تقع به وكذلك نكاح المحرم اقتضى وقوع
احكام الشرعية بالنهي عنه وكذلك القول في عقود الربا [illegible] الشغار وغيرها مما
فصدها اشياء كثيرة مع الحكم بصحتها واجاب عنه في الذريعة قائلا انا [illegible]
مع النهي والتحريم بدليل منفصل وليس ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه
عرف الشرع كما لا ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة فيصار اليه
بالدليل ولا يكون ذلك قادحا في اصل الوضع منقضيه لنا على اقتضائه الفساد
في المعاملات مطلقا وجوه الاول ان العقد يحكم بالفساد في المعاملات [illegible]
ظاهر حال الناهي لان [illegible] البيع المنهي [illegible]

على البيع المفهوم من قوله تعالى واحل الله البيع وذلك لان اصل مشروعية البيع انما
ثبتت مشروعيته من القرآن بقرينة المعهود لا مطلق البيع لان السنة كالمبينة و
المقيدة للقرآن وعلى هذا لا يثبت ترتب الاثر على البيع المحرم لعدم الاذن فتنتفي
المشروعية المستلزمة لترتب الاثر الثالث ان دلالة النهي على عدم كون المنهي عنه مرادا للمكلف
فاذا تعلق النهي بركن من اركان البيع مثلا باعتبار مصلحة لا تتم الا بابطال البيع فيدل
على فساده وتوضيح هذا الكلام ان النهي لو تعلق بالمبيع باعتبار كونه مجهولا او خمسا
او غير ذلك يكون الغرض من ذلك النهي عدم انتقال مثل ذلك الى المشتري ولا يتم
ذلك الا بفساد العقد وكذا لو تعلق النهي بالعوض لكونه محرما كالخمر مثلا
او بالبائع او المشتري لكونهما صبيين ففي جميع هذه الصور يدل على فساد العقد
وعدم ترتب اثر البيع عليه واما اذا تعلق النهي باعتبار امر خارج عن العقد
كالبيع وقت النداء مثلا فلا يدل على الفساد لان المنهي عنه حقيقة هو تفويت
الجمعة ولا تعلق له بالعقد حتى يكون هذا العقد منهيا عنه ولا ينافي ترتب الاثر
عليه من انتقال المبيع الى المشتري وملكية البائع الثمن ولا تنافي ولا
يخفى انه اذا لاحظ العقل النهي باعتبار المصلحة المذكورة ينتقل منه الى الفساد
ثم ملاحظة مطلق النهي لا توجب ولا صرح لانا لم نقل به لانه مطلق النهي على الفساد
بل ما يكون بمصلحة ولا تتم الا بالفساد كما مر يدل على ذلك انه يجري عنه العقل
وفي العرف انه يصرح بالنهي عنهما وانهما لا يفسدن واعترض عليه بوجهين احدهما انا لا
نسلم ان النهي لو تعلق بالمبيع باعتبار كونه مجهولا او خمسا يكون الغرض منه عدم
انتقال مثل ذلك الى المشتري وما النهي يدل على هذا المعنى وهل هو الا ظاهر في انه
على التحريم وليس هو مما لا لفظ النهي ولا جزءا له ولا خارج عنه لازم له وما ثبت
من الانتقال في بعض متعلقات النهي فانما هو بمعونة دليل خارج وثانيهما ان القائل
بدلالة النهي على الفساد في المعاملات لا يقول بكونه نصا فيه حتى ينافي التصريح
بعدم الفساد بل يقول انه ظاهر فيه وعدم الفساد لا ينافي ظهوره في التحريم في الفساد
[illegible] عنه خلاف الظاهر ولكن لا ننفي الا الظهور وضعه بالتصريح

بعدم

بعدم الفساد قرينة صارفة عن الظاهر ويشهد به الرابع حسنة محمد بن مسلم قال قال
ابو جعفر عليه السلام من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق
الذي امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن له طلاق ووجه الدلالة انه اذا كان الطلاق منهيا
عنه كان مخالف لما امر الله تعالى وقد حققناه في المختلف بان النزاع في ان الشيء المأمور
به المنهي عنه لا في الشيء الغير مأمور به وهو ظاهر والنهي ها هنا عن ايقاع غير مأمور
به فساده غير المأمور به مما لا ينكر ولا نزاع فيه وعندي في هذا الكلام اشكال
الخامس حسنة زرارة ايضا عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك
تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء فرق بينهما فقلت
اصلحك الله تعالى ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعي يقولان ان اصل النكاح
فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله تعالى وانما عصى
سيده فاذا اجازه فهو جائز له وحسنة زرارة ايضا عنه ايضا فقلت لابي جعفر عليه السلام
فقال انه اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله تعالى ان ذلك ليس
كاتيان ما حرم الله تعالى عليه في نكاح في عدة واشباهه واعترض عليه بانا لا نسلم
دلالتهما على الفساد اما الاولى فلاحتمال ان يكون مراد الامام عليه السلام حيث انهم حكموا
بالفساد بالمعصية فقال انما عصى سيده ولم يعص الله تعالى ولم يقل بان معصية الله
تعالى تقتضي الفساد واما الثانية فلانه لم يحكم بالفساد ايضا وانما حكم بنفي المعصية
لله تعالى وشبهه وهو انما يقتضي التحريم فحسب فقط لانه المقطوع به ولا نسلم اقتضائه
الفساد على ان يفهم الفساد في الشبهة من النهي ممنوع فتفكر السادس ما
عمل به موافقا الشيخ من نقله في الروايات ونقلهما عن اهل العصمة والائمة
المهدي عليهم السلام منها ما رواه الشيخ في التهذيب في صحيح محمد ابن مسلم
عن احدهما عليهما السلام انه قال الحرم على الناس ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله لقوله تعالى
وما لكم ان تؤذوا رسول الله ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وحرم على الحسن
والحسين عليهما السلام بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وفي [illegible]
الجهم قال قال لي ابو الحسن الرضاعة بالاباح [illegible]

المسئلة ولا عبرا لمسئلة قال لم قالت بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال
فما تقول في هذه الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من
قبلكم فقلت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الاية فتبسم
ثم سكت ومنها ما رواه زرارة ابن اعين عن ابي جعفر ع قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب
قلت جعلت فداك واين تحريمه قال لقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر ومنها حسنة
ابراهيم ابن هاشم عن زرارة ابن اعين قال سئلت اباجعفر ع عن قول الله عز وجل
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قال هي منسوخة بقوله تعالى ولا
تمسكوا بعصم الكوافر ووجه الاستدلال ان الامام عليه السلام استدل بالنهي على التحريم
ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح كما في قوله حرمت عليكم
امهاتكم واعترض بعضهم بعض الافاضل على هذا الدليل بانه مصادرة فيخرج ذلك من
الاية من خارج من اجماعهم ع وغيره فتعقل السابع لم يزل علماء الامصار في جميع الاعصار
يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا في قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا وقوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربوا وذروا ما بقي من الربوا فانه في معنى النهي على فساد الربوا وعلى الفساد
في ابواب الانكحة والبيوع وغيرها كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا تجمعوا بين
الاختين ولا تنكحوا المشركات وقوله تعالى وذروا البيع وكقوله ص لا تبيعوا الذهب
بالذهب الحديث وليس للفساد مستند الا لفظ النهي اولا يفهم سلب الاحكام من
النهي المتعلق بشيئين ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اولا بعد في ان تكون المصلحة
في عدم الشيء ولكن بعد وجوده تكون المصلحة في ترتب اثاره عليه ولهذا حكم شرعا
بالتطهير اذا ارتفع ازالة النجاسة بالماء المغصوب ويترتب على الوطي في الحيض
اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول ونحو ذلك وبه تمسك
في الوافية على الفساد في المعاملات مطلقا وقوم منهم العضدي في شرح المختصر
بدلالته على الفساد في العبادات والمعاملات لكن بحسب الشرع دون اللغة واخرون
... الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعا واخرون على الفساد لغة على الجواب
... الفساد اما لغة فلا بل ذلك لفهمهم دلالته شرعا كما

في شرح العضدي وفيه انه اذا دل عليه شرعا كان كذلك لغة والا لزم النقل وهو
خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لا حجة في فهم العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم
انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وفيه كلام ذكرناها
مع الجواب عنه في المختلف الثامن ان لزوم الاثار والاحكام المعاملات ليس عقليا
بل هو بمجرد جعل الشارع من قبيل الاحكام الوضعية الناقلة عن الاصل فلا
يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا
الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سببا ومعرفا لشيء من الاحكام
ثم ان نعلم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء
كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم تكن امكن الحكم بترتب اثارها
عليها مع النهي عنها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل ذلك ليس واقعا
في احكامنا وبه تمسك في الوافية ايضا على الفساد في المعاملات التاسع
ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بطلا تقريره والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد
وبه تمسك البعض ممن وافقنا واجاب عنه العضدي في شرحه بوجوه منها ان الامر
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي فانه يقتضيه شرعا لا لغة ومنها
نمنع في الامر وفيه انه اذا ثبت في الشرع بمعنى ثبت في اللغة كذلك والا لزم النقل
ومنها ان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه انه
يقتضي الفساد نحن اين يلزم في النهي انه يقتضي الفساد نعم يلزم انه لا يقتضي
الصحة ونحن نقول به العاشر انه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها ومن
ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه يفوت الزائد
من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها ...
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصـ ...

فقد الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يمانع منها شيء من مصلحة
الصحة وبه تمسك العضدي في شرحه وجماعة على الفساد في العبادات والمعاملات
شرعا لا لغة بثبت نصفا لهي وان نظم اليه اصالة عدم النقل ثبت المدعي كله
لغة وفيه اشكال من وجهين للغطاري في التسلية ذكرناهما هنا في المختلف على ان
الحسن في المعالم قد اجاب عنه قائلا بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر
على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت
النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول
فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة
المطلوبة والا لم يحصل فالقائلين بالفساد مطلقا لكن شرعا لا لغة حجتان
غير ما حكينا عنهم في لنا نقلناهما في المختلف مع الجواب عن احدهما ان وحظ
ونفعل واحتج المؤلفون لنا على الفساد مطلقا اعني في العبادات والمعاملات
شرعا ولغة بسبعة وجوه ذكرنا هاهنا الحج بعضها في المختلف ومنها ان الامر بالشيء
اذا اقتضى الاجزاء والصحة فيجب ان يكون النهي الذي هو ضده يقتضي الفساد و
البطلان ومنها ان النهي عن الفعل اذا امنع منه فيجب ان يكون مانعا من احكامه
واذا امنع من احكام البيع والطلاق فليس الا الفساد ومنها ان الاجزاء يقابل
الفساد وما اذا كان النهي ينتفي كونه شرعيا فالاجزاء لا يعلم الا شرعا فليس بعد
ذلك الا الفساد ومنها ان النهي لو لم يعقل منه الا الفساد لم يكن التحريم دلالة
الفساد فلما ان لا يعقل من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية فساد هذه
الانكحة وبطلانها ولا يعقل من قوله تعالى وحرم الربا فساد عقد الربا ومنها ان
المنهي عنه لو كان مجزيا لكان الطريق الى ذلك الشرع عن اجزائه وانما يستفاد
الشرع عن اجزائه ومنها الخبر المروي عنه عليه السلام من ادخل في ديننا ما
ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيجب ان يكون باطلا مردودا
... ان عادة السلف من لدن الصحابة الى يومنا جارية بحملهم كل منهي
... واحتج الحسن في المعالم على دلالة النهي على الفساد في العبادات

بحسب

بحسب اللغة والشرع بانه النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادة وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا
بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني
بالفساد الا هذا وبه تمسك الغطاري في التسلية على الدلالة شرعا فقط و
به احتج الشيخ ايضا في العدة على مطلبه الا انه زاد عليه قائلا ومحال ان يكون
ما هو مفسدة يقوم مقام ما هو مصلحة لان ذلك متضاد واعترض عليه
بوجوه بعضها على المدعي وبعضها على الدليل احدها انه يجوز ان يكون فعل المنهي
عنه سببا للخروج عن العهدة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في
الثوب المغصوب وان فعلت خرجت عن العهدة وسقط عنك القضاء و
اجاب عنه الغطاري قائلا بانا قد ذكرنا ان المنهي عنه مغاير للمامور به فاذا لم يات
بالمامور به لم يخرج عن عهدته فضلا عن ان ياتي بالمنهي عنه فانه اولى بعدم الخروج
عن العهدة ويدل ذلك الا استقل ان يؤمر بالصلوة مثلا فيشرب الخمر فما ذكره من المثال
يمنع وقوعه من الشارع لاستلزام التناقض بين قوله لا تصل في ثوب كذا وبين
قوله ولو صليت فيه خرجت عن العهدة وثانيها لو دل النهي على الفساد لكانت
الصلوة والاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة وليس كذلك وهذا
الاعتراض وارد على المدعي واجيب عنه بانه لم يبق لوا بدلالة النهي بصورته على
الفساد حتى يجري في النهي الكراهتي ايضا بل دلالته عليه باعتبار دلالته على عدم كون
المنهي عنه مطلوبا مطلقا بل على كون عدمه مطلوبا ولا شك ان هذا يجري في
النهي لانه يدل على كون عدمه راجحا وهو لا ينافي كون وجوده مطلوبا وصفا له
المرجوحية وثالثها على المدعي ايضا وهو ان النهي لا يدل على الفساد بمنطوقه و
مفهومه ولا بمقتضاه لعدم اللزوم عقلا وعرفا واجيب عنه بان النهي يدل بالالتزام
على الفساد بقرينة الامر وغيره فان المنهي دال على المنع وكون ما تعلق به مفسدة
غير مراد للمكلف وقد ثبت ان المنهي عنه مغاير للمامور به فلا يكون فعله ...
به فلا يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا وهو المدعى ...

معنى فساد العبادة ما يسقط القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين ما يوافق الشرع
فان كان النظر هنا الى قول الفقهاء فلا يناسبه التفسير بكونه مرادا للمكلف و لا
عدم حصول الامتثال وان كان النظر الى قول المتكلمين فعدم موافقة الشرع انما
تكون فيما طلبه الشرع والمنهي عنه لم يطلب منه الشرع لان الغرض عدم تناول الامر
للمنهي وليس لها يطلبه الشرع فسمعا على ان المناسب باصطلاح اهل الاصول اصطلاح
الفقهاء وخامسها ان الامر اذا لم يتناول ما نهي عنه فيكون اتيا بغير المأمور به وكلامنا
بغير المأمور به كيف يكون عبادة ليوصف بالصحة والفساد بل ليس بعبادة اصلا
والمدعى ان النهي في العبادات يدل على الفساد واين هذا من ذاك وان كان الامر متناولا
للمنهي عنه ليكون عبادة ويلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهم لا يقولون به واجيب
عنه بان صدق العبادة بالنظر الى ظاهر الحال وان كان الامر غير متناول للمنهي عنه
وسادسها ذكرناه مع الجواب عنه في المختلف وسابعها على زيادة الشيخ الطوسي
وهو انه لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت
مقام الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة
والطلاق البدعي والوطء في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء
التي تقرر في الشرع كونها مجزية وللشيخ الطوسي في العدة كلام في هذا المقام ذكرناه
في المختلف فلاحظ وتقول رابع الحسن في الحجة على عدم الدلالة في الفساد
في المعاملات مطلقا بانه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظاهرة واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو
معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح
بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم بيّن وبه تمسك الحاصل والمنتخب وغاية البادي وكذا العلامة
في التهذيب مع زيادة وجه اخر وهو انه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء
ولو ... ملكت الثمن واحتج من الحجة الاولى بوجوه احدها للقرافي في شرح المنتخب
... الظاهر والظاهر لا يبطل بافراد الصورية كما في صيغة العموم

نقل

نقله على الاستقراء ان ظاهر النهي على التحريم والامر على الوجوب ولم يبطل ذلك
بتخلف هذه المدلولات عنها في بعض الصور وثانيها ان هذا بعينه وارد في النهي
عن العبادات وقد اعترفتم انه دال على الفساد فيها واجيب عنه بان المراد بالفساد
في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي
عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب
الاثر عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كذا في المنية وهو حاصل الحاصل وثالثها
ان المدعي عدم الدلالة على الفساد في المعاملات لغة وشرعا والحكم على اللغة
والشرع بعدم دلالة المطابقة والتضمن فرع العلم بالوضع لماذا اي وما تقدم
من دلالة النهي لغة كان لدلالة العرف واصالة عدم النقل فلا بد ان ينظر هنا
الى ذلك ايضا ورابعها ان دلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة فما لم يعلم
الوضع لم يعلم لازم الموضوع له وخامسها ان قوله يدل على ذلك الى اخره ينتقل
بان التصريح يجيء زعمه التجوز بالنهي فلا يكون للتحريم ولا يتم المدعى ولو سلم
فان التصريح لكنه في محل النظر لوقوع الخلاف فيه وسادسها سلمنا دليلكم
لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من
ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه عليه ليس من ديننا فكان ردا
واما الاجماع فلان الصحابة استدلوا على فساد الربا ونكاح المتعة بالنهي
واما المعقول فهو ان المنهي عنه خالص المفسدة او راجحها او مساويها فيجب
الحكم بفساده دفعا للمفسدة الراجحة او المساوية وللعبث القبيح قياسا
على الكل هي المقتضية للفساد واجيب بالحاصل عنه فانا لا نعرف بقوله لنفي ان
فعل المنهي عنه ليس من الدين واما انه رد للحكم فلا نسلم انها ليست من الدين
وعن الاجماع ان الصحابة لم يستدلوا على فساد الربويات بمجرد النهي ولو لا
لكانت المناهي باسرها كذلك وقوله ان النهي يدل على المفسدة قلنا ...
على المفسدة لا ينفي كونه مفيدا للحكم او ...
الدلالة على الفساد ...

لو دل على الفساد لكان ايضا حجة لنهي يوجب الفساد لكنه ليس كذلك لجواز ان يقول الشارع
لا تصل في هذا الثوب المغصوب وفي الاوقات المكروهة لكن لو صليت صحت صلاتك و
اجيب عنه بانا لا نسلم ان النهي في المثال الاول تعلق بنفس العبادة بل هو حقيقة متعلقة
بنفس الثوب المغصوب وهو غير الصلاة ولا جزء منها ولا لازما مساويا لها نهايته غاية ما في
الباب ان المكلف اوقع الصلاة بشيء اخر منهي عنه بخلاف الصلاة في المكان المغصوب فان
النهي تعلق بالكون في ذلك المكان وذلك الكون جزء الصلاة والنهي عن الجزء يستلزم النهي
عن الكل الذي يشتمل عليه فلذلك افترقا في الحكم واما الاوقات المكروهة فلا نسلم ان
النهي فيها اذ المراد بالنهي هنا نهي التحريم ونهي الكراهة ليس نهي التحريم فلذلك لا يقتضي
فساد المنهي عنه الثاني انه لو دل على الفساد لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي
عنه واللازم منتف لانه يصح لغة وشرعا ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه
مثلا ولو فعلت عاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب عنه بوجهين ذكرهما هما
في المختلف احدهما بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وحينئذ في المثال قائلا فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك
الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الحاجز
قوله نهيتك عنه منافاة تصحيحية ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
متجه في غير العبادات لعل الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت
صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكره الا مكابر واجيب عنه بان المجيب لم يسعف
المنافاة بين ظاهر اللفظ وما هو صريح في خلافه حتى يرد عليه بانه منافات له قطعا
بل يثبت عدم التنافي بين ارادة بعض مدلول اللفظ غير الظاهر وهو التحريم من
غير فساد بقرينة الحكم بالصحة وبين ما هو قرينة على ارادته من اللفظ الصريح
... معا لا انتفاء فاذا صرح بالصحة حمل النهي على غير الظاهر
... اتفق فمشكل لان التصريح

يقتضي

يقتضي انه مراد للشارع من حيث ذكر الصحة في كلام القايل اذا كان من جهة الشارع
والتحريم لا ريب في انه يقتضي عدم الارادة فيتناقضان وحينئذ فلا يرد عليه شيء
من ذلك اللهم الا ان يقال ان الحكم بالصحة بالاصالة لا يقتضي الارادة ولا يخلو
من شيء فان قلت قد تقرر واثبت عليه قواعد العقلاء ان التناقض هو اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب والكلية والجزئية مع الاتحاد في امور كثيرة منها وحدة
الموضوع والمحمول والمكان والزمان والجهة وغير ذلك وما ذكرته ليس بهذه المثابة
وحينئذ فلا يتجه لقولك فيتناقضان قلت ما ذكرته من تعريف التناقض انما هو
على قواعد المنطقيين واصطلاحهم وليس المراد هنا ذلك بل له معنى اخر شايع بينهم
والظاهر انه كذلك باللغة وهو التنافي فاراد بقوله فيتناقضان اي فيتنافيان
وقد اشار اليه شيخنا البهائي قائلا في حواشي الزبدة ولا يخفى انه ليس المراد
بالتناقض في هذا المقام المنطقي بل مطلق التنافي كما يظهر من كلام الحاجبي و
العلامة وغيرهما بل قولهم ان الامر يقتضي النهي صريح في ذلك وكذا قول العلامة
في النهاية والجواب عن هذا الاستدلال ان الاشياء المتضادة قد تشترك في الاحكام
وبهذا يظهر ان حمل الاكثر التناقض في هذا المقام على التناقض المنطقي غير
ظاهر كيف لا وهو لا يكون الا بين القضايا وان الامر والنهي من الانشائيات
وظني ان الذي اوقعه في ذلك قول العضدي بان نقيض قولنا يقتضي الصحة بانه
لا يقتضي الصحة فان هذه العبارة توهمه ولا يخفى والاولى عبارة العلامة
في النهاية حيث قال لما دل الامر على الاجزاء اوجب ان لا يدل النهي على الفساد انتهى
كلام البهائي قدس سره واعلم ان هذه المسألة من اعظم ما طالت فيه الانظار
واشتغل ما تعارضت فيه الافكار فمن هنا اوردت فيها من المذاهب والادلة
والتحقيق ما لم تجده في مصنفات ذوي الفضل والتدقيق هذا اخر الكلام
في التنقيح بشدة المحن واحتفاف الكروب والهموم والحزن والى الله ...
نتضرع مسألة بين الاصوليين في ان النهي اذا ...
يدل على الصحة او لا ... عنه ...

على الصحة وفاقا للمحصول الاشاعرة وجماهير المعتزلة وبه افتى التهذيب والمنية
والحاصل والتحصيل وحكي عن المحصول وابيه صنا في المختلف وفي المنية واطبق الجمهور
من المعتزلة والاشاعرة على خلاف قول ابي حنيفة ومحمد بن الحسن من انه يدل على
الصحة وذهب ابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني الى انه يدل على الصحة وحكي
عن الغزالي في المستصفى في تذييل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك انه ناسب [illegible] الى منه
ونقله في الحاصل عن الحنفية وضعفه بانه نهى عن بيع الملاقيح والمضامين مع عدم الصحة
ذلك البيع وها هنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها ما ذكره القرافي في شرح المنتخب
ان الصحة لها ثلث معان عقلية كوجود زيد وعدمه وعادية كمشي الانسان جهة و
يسرة وشرعية وهو عدم الحرج في الفعل والترك عند الله سبحانه [illegible] ثانيها
ما في المنية والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة
لصحة تقسيمها اليهما وثالثها انها يتفرع على مذهب صحة صوم يوم العيد مع انه
منهي عنه الخلاف من مذهب الاشاعرة والمعتزلة حجة الاول صريح القران
وتظافر الاخبار وتراكمهما على عدم صحة كثير من المنهيات كقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم وكقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وما روي من انه عليه
السلام نهى عن بيع المضامين والملاقيح وغير ذلك وفي تقريبهم نظر اما الصلوة الى
اخره اشكال اما اولا فلان دعي امر لا نهي فلا يكون من محل النزاع والجواب عنه انه
نهي باعتبار محصل معناه اذ محصله لا تصلي ايام اقرائك كما قال وذروا البيع
واما ثانيا فلان المراد بالصلوة وغيرها هنا معانيها الشرعية الثاني ان دل النهي
على الصحة للزم اما صحة ما انعقد الاجماع على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح
المحرمات وبيع الملاقيح والمضامين وغير ذلك واما تخلف المدلول وهو النهي
عنه عن دليله وهو النهي لان المنهي عنه قد ثبت فيه عدم الصحة وقد فرض ان النهي الذي
هو دال يقتضي صحته وهو خلاف ذلك والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله الملازمة
[illegible] ثالث لو كان النهي دالا على الصحة لدل عليها باحدى الدلالات الثلثة من
[illegible] الدلالة باطل باقسامها لان لفظ النهي ليس موضوعا



لصحة

